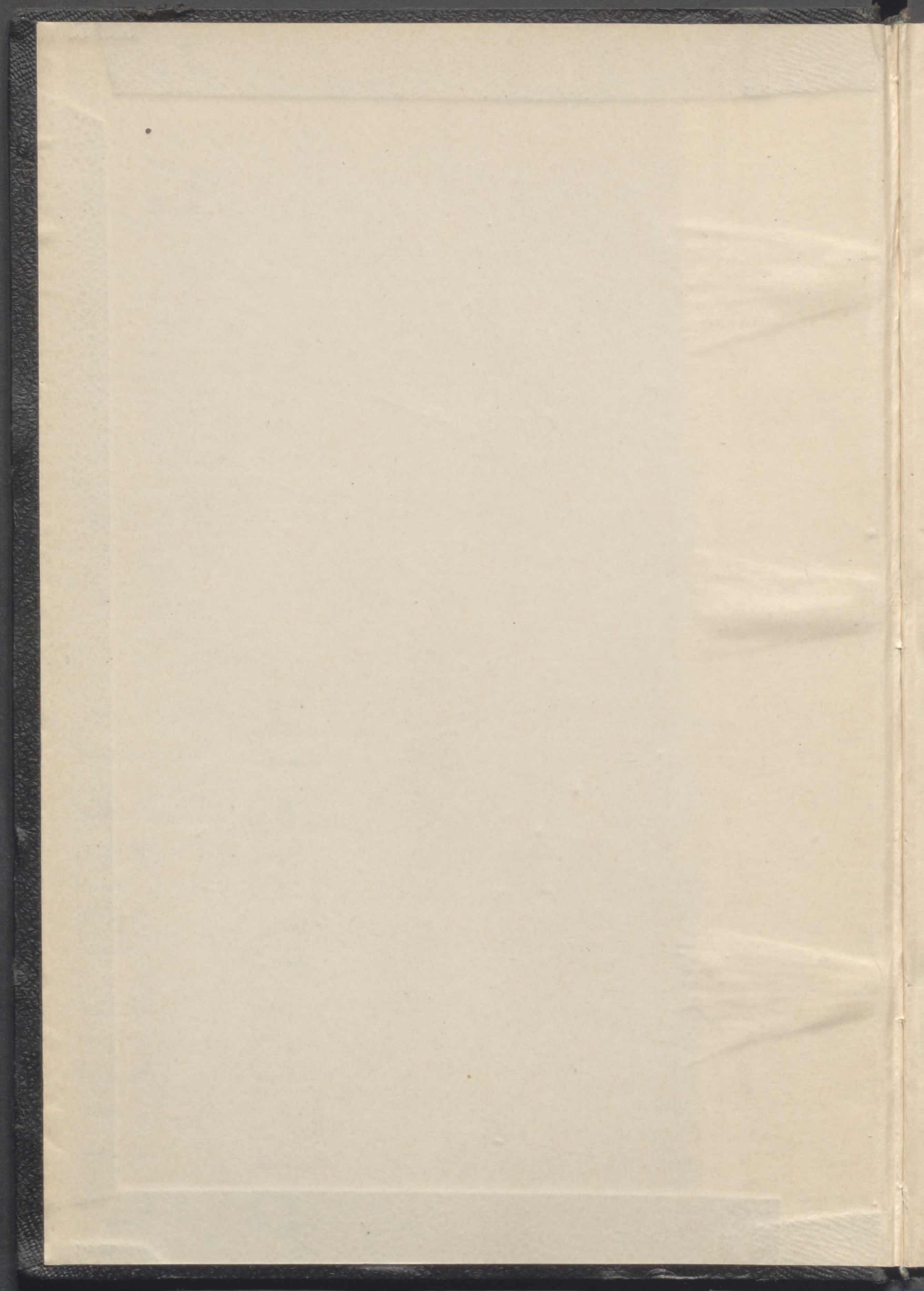
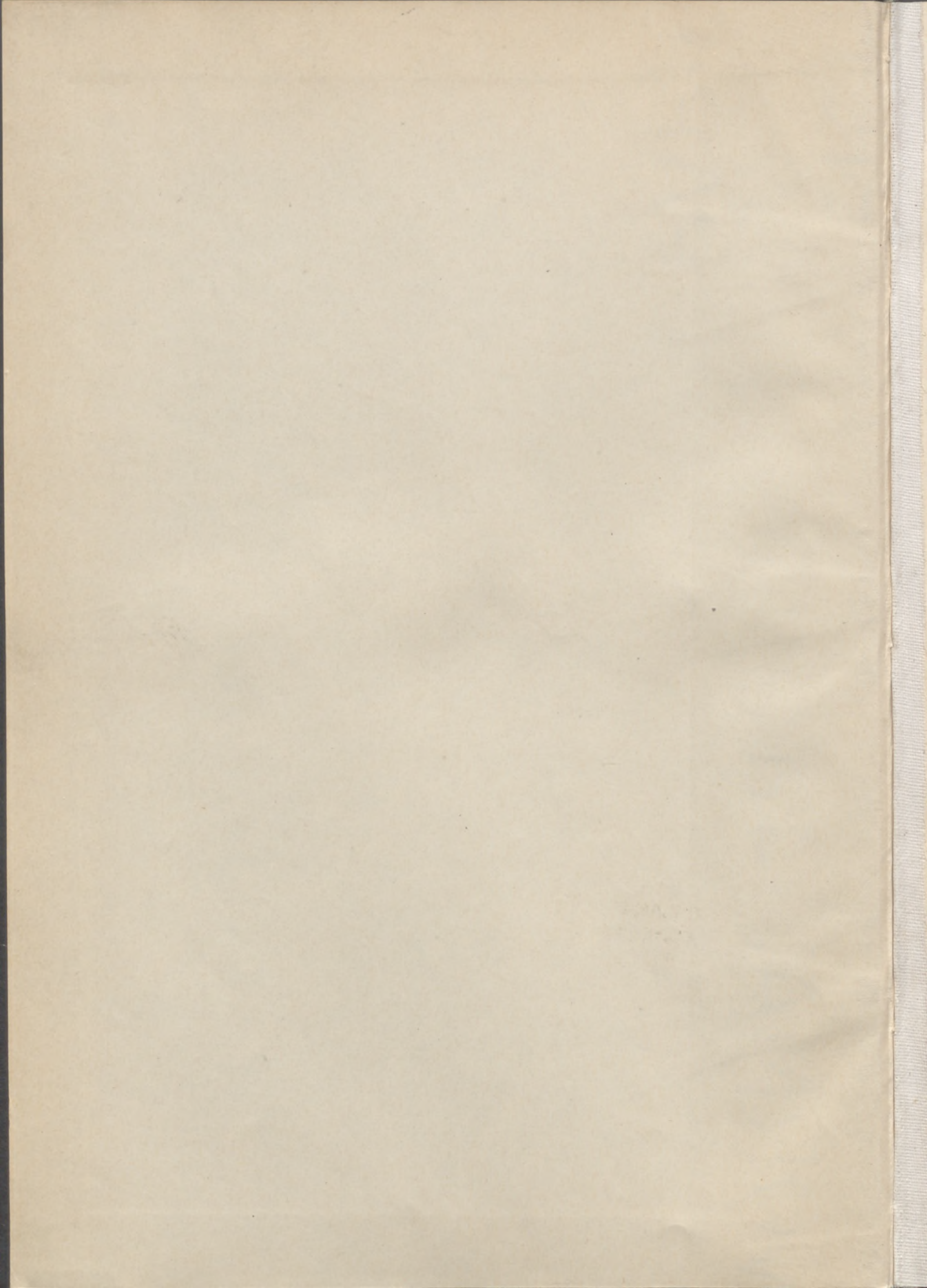




NEUE JAHRBÜCHER
FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST WILMANNS UND EDUARD SCHÖN

10. JAHRGANG 1934



VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

PRINTED IN GERMANY

INHALTSVERZEICHNIS

KULTURPOLITIK

Seite

Giese, G., Begriff und Aufgabe einer politischen Pädagogik 1
Müller, K., Politische Erziehung und höhere Schule 289

PÄDAGOGIK

Döring, Wilhelm Diltheys Pädagogik 481

PHILOSOPHIE

Baumgarten, E., Die pragmatische und instrumentale Philosophie John Deweys . 236
Keferstein, G., Die Lebens- und Denkformenforschung und die gebundene Situation der Gegenwart 385
Richter, J., Jakob Böhme, der 'Philosophus Teutonicus' 395
Stephan, H., Schleiermacher als Denker 193

RELIGION

Baetke, W., Germanischer Schicksalsglaube 226
Richter, J., Germanentum und Christentum 97

DEUTSCHKUNDE

Fischer, W., Agnes Miegels Balladen 419
Hermann, K., Der heroische Hölderlin 27
Knorr, Fr., Über die Auffassung des Dichters und des Dichterischen bei Wolfram v. Eschenbach 509
Schmelzeisen, G. K., Die deutsche Genossenschaft 450

GESCHICHTE UND ERDKUNDE

v. Drygalski, E., Landschaftskunde, dynamische und neue Geographie 63
Eibl, H., Die werdende Welt 113
Hantsch, H., Metternich und Europa 328
Petzsch, w., Die Vorgeschichtsforschung, Erkenntnismöglichkeiten und Erkenntnisgrenzen. (Mit 1 Tafel) 141
Stadelmann, R., Zum Problem der Renaissance 49
Zechlin, E., Zur Kritik und Wertung des Bismarckreiches 538

ALTERTUMSKUNDE

Aubin, H., Neue Beiträge zur Kenntnis von Altgermanien 501
Dahlmann, H., Clementia Caesaris 17
Harder, R., Plato und Athen 492
Regenbogen, O., Das Altertum und die politische Erziehung 211

NEUE SPRACHEN

Seite
Ammann, H., Vom Sinn der Sprachgeschichte 530
Baumgarten, E., Sinn der Auslandskunde 41
Friedrich, H., Der Epochebegriff im Lichte der französischen Preromantisme-Forschung 124
Schalk, F., Rousseau, die französische Aufklärung und die Nachwelt 318
Trier, J., Das sprachliche Feld 428

KUNST

Girkon, P., Der romanische und gotische Sakralbau als Ausdruck des religiösen Bewußtseins. (Mit 1 Tafel) 151
Lützeler, H., Die Farbe in der Malerei, am Beispiel von Rembrandts letztem Selbstbildnis erläutert 249
Schweitzer, B., Die Darstellung des Seelischen in der griechischen Kunst. (Mit 4 Tafeln) 302

MATHEMATIK UND NATURWISSENSCHAFTEN

Jordan, P., Das Kausalitätsproblem in der modernen Physik 74
Scholz, H., Warum Mathematik? 458
Thomsen, G. †, Über die Gefahr der Zurückdrängung der exakten Naturwissenschaften an den Schulen und Hochschulen 164
Wandlungen des biologischen Denkens nach L. v. Bertalanffy 339
Wilmanns, E., Vom Sinn einer naturwissenschaftlich-mathematischen Bildungsanstalt im neuen Staat 266

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

Brecht, F. J., Philosophie 180
— Philosophie 469
Fox, R., Erdkunde 281
Fricke, G., Deutsche Literatur 89
Hoesch, O., Pädagogik 278
Lützeler, H., Kunstwissenschaft 188
— Kunstwissenschaft 474
Metzner, K., Zur Tragödie Diderot 381
Jappe-Schubring, G., Sophokles 552
Mann, W., Englisch 560
Nielen, J., Katholische Religion 372
Oppermann, H., Altertumswissenschaft 86
— Wege der Altertumswissenschaft 366
Schön, E., Französisch 93
— Französisch 377
Stumpfl, R., Germanistik 556
Volkmann, H., Alte Geschichte 564
Wendland, H.-D., Evangelische Theologie 176
— Evangelische Theologie 547
Wilmanns, E., Geschichte 184
— Geschichte 568

TAGUNGSBERICHTE

Seite

Eckstein, L., 14. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie 477

Hoesch, O., Zum dreißigjährigen Bestehen der Kantgesellschaft 285

Hippius, R., Bericht über den 13. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie, Leipzig den 15.—19. Okt. 1933 83

ERLESENES

Eibl, H., Die Stunde der Berufung 287

Die Gotik. Aus 'K. Hampe, Das Hochmittelalter' 192

Vor Hohenfriedberg. Aus 'Arnold Berney, Friedrich der Große' 573

BERICHTIGUNG

Richter, J., Berichtigung 288

MITARBEITERVERZEICHNIS

Ammann, Univ.-Professor Dr. Hermann, Innsbruck

Aubin, Univ.-Professor Dr. H., Breslau

Baetke, Studiendirektor Dr. Walter, Bergen/Rügen

Baumgarten, Dr. Eduard, Göttingen

Brecht, Professor Dr. Franz Josef, Heidelberg

Dahlmann, Privatdozent Dr. Helfried, Köln-Marienburg

Döring, Dr. Hamburg-Bergedorf

v. Drygalski, Univ.-Professor Dr. Erich, München

Eckstein, Ludwig, Esslingen

Eibl, Univ.-Professor Dr. Hans, Wien III

Fischer, Dr. Walter, Gotha

Fox, Oberstudiendirektor Dr. Robert, Breslau

Fricke, Univ.-Professor Lic. Dr. Gerhard, Göttingen

Friedrich, Privatdozent Dr. Hugo, Köln/Rh.

Giese, Dr. Gerhardt, Berlin-Siemensstadt

Girkon, Dr. Paul, Pfarrer an St. Maria zur Wiese, Soest.

Hantsch, Univ.-Dozent Dr. Hugo, Wien

Harder, Univ.-Professor Dr. Richard, Kiel

Hermann, Professor Dr. Karl, Koblenz-Pfaffendorf

Hippius, Mag. phil. Rudolf, Bad Dürrenberg b. Halle

Hoesch, Studiendirektor Professor Dr. Oskar, Hannover

Jappe-Schubring, Dr. Gioia, Köln-Lindenthal

Jordan, Univ.-Professor Dr. Pasqual, Rostock

Keferstein, Dr. Georg, Jena

Knorr, Univ.-Bibliothekar Dr. Fr., Leipzig

Lützeler, Privatdozent Dr. Heinrich, Bonn/Rh.

Mann, Dr. Wolfgang, London

Metzner, Ministerialrat Professor Dr. Karl, Berlin

Müller, Studienassessor Dr. Karl, Darmstadt

Nielen, Hochschulpfarrer Dr. Josef, Frankfurt/M.

Oppermann, Univ.-Professor Dr. Hans, Heidelberg

Petzsch, Studienrat Privatdozent Dr. W., Greifswald.

Regenbogen, Univ.-Professor Dr. Otto, Heidelberg

RICHTER, Professor Dr. Julius, FRANKFURT/M.

SCHALK, Univ.-Professor Dr. Fritz, ROSTOCK

SCHMELZEISEN, Landgerichtsrat Dr. J. K., HECHINGEN

SCHOLZ, Univ.-Professor Dr. Heinrich, MÜNSTER/WESTF.

SCHÖN, Professor Dr. Eduard, HAMBURG

SCHWEITZER, Univ.-Professor Dr. Bernhard, LEIPZIG

STADELMANN, Univ.-Professor Dr. Rudolf, FREIBURG/BR.

STEPHAN, Univ.-Professor D. Horst, LEIPZIG

STUMPFL, Privatdozent Dr. R., BERLIN-NIKOLASSEE

THOMSEN †, Univ.-Professor Dr. G., ROSTOCK

TRIER, Univ.-Professor Dr. Jost, MÜNSTER/WESTF.

VOLKMANN, Privatdozent Dr. Hans, MARBURG/LAHN

WENDLAND, Privatdozent Dr. Heinz-Dietrich, HEIDELBERG

WILMANNS, Oberstudiendirektor Dr. Ernst, WUPPERTAL-BARMEN

ZECHLIN, Univ.-Professor Dr. Egmont, MARBURG/LAHN

BEGRIFF UND AUFGABE EINER POLITISCHEN PÄDAGOGIK

Von Gerhardt Giese

Man hat den Sinn des ungeheueren politischen und geistigen Wandels, in dem wir mitten inne stehen, auf die kurze, treffende Formel gebracht: 'Politik ist Schicksal'. Tatsächlich ist mit diesem Wort das Grundgesetz des neuen Reiches und das Wesen des 'totalen Staates' ausgesprochen; denn die 'Totalität des Staates' bedeutet den Primat des Staatlich-Politischen in unserem gesamten Leben. Damit ist nicht die Allmacht des alles schematisch von oben regelnden und uniformierenden absoluten Staates im XVIII. Jahrhundert gemeint, sondern der *starke Staat* und eine unabhängige, *autoritäre Staatsführung*. Grundsätzlich sind in diesem Staat keine liberalistischen 'Grenzen' anerkannt, hinter denen wir uns vor der Welt des Politischen verschließen dürften. Der 'totale Staat' kennt keine 'autonomen' und 'privaten' Sphären — abgesehen von dem, was wir reformatorisch die 'Freiheit eines Christenmenschen' nennen, die besonders in einem Volke der Glaubensspaltung auch vom totalen Staat heilig gehalten werden muß. Kurz: dieser *neue Staat* bedeutet die 'totale Mobilmachung' aller geistig-seelischen Kräfte in seinem Dienst.

Wer gegenüber diesem modernen Leviathan fragen wollte, woher der Staat das 'Recht' zu diesem Totalitätsanspruch erhebe, der würde damit beweisen, daß er noch in den Vorstellungen des liberalen Staates befangen ist und noch nicht den Staat unserer Zeit, den 'Staat des XX. Jahrh.' begriffen hat, der unter uns heute Wirklichkeit wird. Wahrscheinlich ist dieser totale Staat die einzige Möglichkeit, nach der völligen Auflösung aller Gemeinschaften in atomistische Individuen und Massen das Chaos zu bändigen. Dieser Staat steht im harten Kampf um sein Leben; er befindet sich in der Kriegssituation, nicht nur nach außen, sondern auch nach innen!

Die Anforderung, die von diesem Staat an die Erziehung ergeht, ist schon heute völlig eindeutig und bestimmt: er fordert Erziehung *zum Staat, politische* Erziehung. Die pädagogische Parole unserer Tage ist mit dem Titel von *Ernst Kriecks* bedeutsamer und weitverbreiteter Schrift gegeben: 'Nationalpolitische Erziehung!' Nach nationalsozialistischer Auffassung bedeutet diese politische Erziehung etwas völlig und grundsätzlich Neues, demgegenüber die bisherige 'staatsbürgerliche Erziehung' eine harmlose liberal-bürgerliche Angelegenheit darstellt. Schon das Wort 'Staatsbürger' verrät die Sprache des XIX. Jahrhunderts. Scharf zugespitzt hat *Alfred Bäumler* diesen Gegensatz in einem Aufsatz über den 'Politischen Studenten' kürzlich folgendermaßen formuliert: 'Das XVII. Jahrh. kannte den Untertan; das

XIX. Jahrh. den Staatsbürger; das XX. Jahrh. kennt den politischen Menschen. So wie man im XIX. Jahrh. den Begriff des Untertans bekämpft hat, so bekämpfen die Jungen heute den Begriff des Staatsbürgers.'[1])

Tatsächlich ist der 'Staatsbürger' noch eine liberale Erscheinung. Hier ist das Individuum Mensch und auch noch Bürger; es hat sein von den liberalen Grundrechten geschütztes privates Dasein; es geht als 'Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft' seinem Beruf in einem vom Staat nicht zu störenden 'autonomen' Sachgebiet nach und hat schließlich auch seine fest umgrenzten 'staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten'. Der 'politische Mensch' dagegen ist bereit zur vollen Hingabe an den Staat, er ist in seinem ganzen Denken und Handeln auf das Ganze bezogen, innerlich fähig, ständig auch seine private Existenz einzusetzen und zu opfern; und so wird ihm auch seine berufliche Arbeit zum Dienst am Ganzen. Dieser politische Mensch ist geboren in der Kriegs- und Nachkriegszeit, er hat Volk und Staat in Kampf und Not erlebt; die nationalsozialistische Bewegung ist wesentlich durch diesen politischen Menschen bestimmt, von ihm ist der neue Staat geschaffen und getragen.

Deshalb geht heute die Anforderung an die Erziehung, für diesen Staat Menschen zu erziehen, die das politische Gesetz dieses Staates in ihre Substanz aufnehmen; deshalb sehen wir um uns eine politische Jugenderziehung von ungeheuerem Ausmaß Wirklichkeit werden. Ebendaraus ergibt sich auch für die Pädagogik die Aufgabe, zur *Politischen Pädagogik* zu werden oder Politische Pädagogik als eine besondere Disziplin zu entwickeln. Wie stark der neue Staat selbst an dieser inneren Wandlung der Pädagogik Anteil nimmt, beweist ja die einzige Tatsache, daß er bereits an der ersten deutschen Universität eine besondere Professur für diese neue Wissenschaft der 'Politischen Pädagogik' eingerichtet hat.

I.

Versuchen wir zunächst den Begriff *der Politischen Pädagogik* möglichst klar festzulegen. Wir verstehen hier unter Politischer Pädagogik natürlich nicht die praktische politische Erziehung selbst, sondern eine besondere Aufgabe, einen besonderen Gegenstandsbereich und vor allem eine neue Blickrichtung der Erziehungswissenschaft. Wir lassen es vorläufig dahingestellt sein, ob diese Politische Pädagogik ganz an die Stelle der bisherigen Pädagogik treten soll oder nur als ein neues und besonderes Gebiet innerhalb des pädagogischen Systems zu denken ist. Wir gebrauchen hierbei den Begriff Pädagogik im Sinne von Erziehungswissenschaft in ihrem weitesten Umfange, weil dies trotz der Kritik von *Ernst Krieck* an der 'Pädagogik' vorläufig immer noch dem vorherrschenden Sprachgebrauch entspricht.

Die *Aufgabe der Pädagogik*, d. h. also der Erziehungswissenschaft, sehen wir in Übereinstimmung mit der Kulturpädagogik und auch mit *Ernst Krieck* folgendermaßen: die Pädagogik ist nicht bloß eine 'angewandte Wissenschaft', eine 'Technologie', die unter Verwertung der Ergebnisse einer 'Grundwissenschaft' für von ihr selbst nicht bestimmte Ziele nur die 'Mittel' anzugeben hätte; sie ist noch weniger eine bloße Rezeptensammlung auf Grund praktischer 'Erfahrungen' für

1) A. Bäumler, Männerbund und Wissenschaft, Berlin 1934, S. 149.

die tägliche Praxis. Aber Pädagogik ist heute auch nicht mehr eine normative Wissenschaft, die aus metaphysischen Spekulationen heraus vorschreiben will, wie und zu welchen Zielen erzogen werden soll; hier verrät sich immer der rationalistische, naturrechtliche Typ des Denkens, den wir durch unser geschichtliches Bewußtsein überwunden haben. Vielmehr fragt Pädagogik als echte Geisteswissenschaft: Was ist Erziehung? Was bedeutet und wie vollzieht sich der Erziehungsvorgang im menschlichen Leben? Erst aus dieser Fragehaltung heraus hat die Pädagogik die Erziehung als eine überall vorhandene, ständig andauernde Erscheinung des menschlichen Lebens erkannt, so daß man mit Recht in Anlehnung an die Sprache der neuesten Philosophie Erziehung bezeichnen kann als ein 'Existenzial des Daseins' oder, mit *Krieck* zu sprechen, als 'eine Urfunktion der Gemeinschaft'.

Aber dies wissenschaftliche Fragen und Erforschen des Erziehungsvorgangs ist nicht möglich ohne ein vorheriges unmittelbares Wissen um die Tatsache der Erziehung und um ihre *Eigentümlichkeit.* Wer nicht im eigenen praktischen Handeln erlebt hat, was Erziehung ist, und wem nicht das Ur-Eigentliche des Erzieherischen evident geworden ist, dem ist auch die wissenschaftlich empirische Erforschung der Erziehung in Kultur und Geschichte und die philosophische Besinnung über die Erziehung im Kulturganzen nicht möglich. Aber auch umgekehrt: aus der Erkenntnis der Erziehung muß nun auch immer wieder die Besinnung über Aufgabe der Erziehung in der Gegenwart erwachsen, die Besinnung auch über Ziel und Weg dieser Erziehung. Denn wie alle echte pädagogische Wissenschaft als Theorie erwachsen ist aus der Praxis und ihrer Not, so drängt auch die pädagogische Theorie immer wieder zur Praxis hin, nicht, wie gesagt, um dem Praktiker Rezepte und Regeln zu geben, nicht auch, um konstruktive 'Prinzipien' aufzustellen, die abseits aller Wirklichkeit liegen, sondern als Theorie im guten Sinne d. h. wie das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung sagt, als lebendige 'Anschauung'. Und da kann die pädagogische Theorie für das erzieherische Handeln dasselbe bedeuten, was nach *Ranke* die politische Theorie dem praktischen Politiker geben kann. 'Die echte Theorie, weit entfernt, den Staatsmann zu stören, wird ihn vielmehr fördern. *Den Inhalt des Lebens* vergegenwärtigt sie dem Gedanken. Der Zug der Dinge und die große Anschauung unterstützen sich dann wechselseitig. Die vollere Klarheit kann die Entwicklung nicht anders als begünstigen und das Dasein in sich kräftiger machen.'[1])

Das alles müssen wir auch für das *Verhältnis* von Politischer *Pädagogik* und politischer *Erziehung* beachten. Auch die Politische Pädagogik will nicht einfach Anweisungen und Regeln für die politische Erziehung geben; sie will nicht einmal erst zur politischen Erziehung auffordern, denn sie sieht ja, daß sie als Wissenschaft hier zu spät käme, weil die politische Erziehung im Leben schon aufs kräftigste wirksam ist. Aber wiederum zeigt sich auch, wie gerade aus dieser schon sehr rührigen Praxis die *Notwendigkeit der Besinnung* erwächst. Es gilt also auch hier, sich klar zu machen: Was ist politische Erziehung? Es erweist sich als drin-

1) L. v. Ranke, Reflexionen, Vom Einfluß der Theorie, Historisch-politische Zeitschrift, 1832, Neudruck in der Ausgabe von Rothacker: Das politische Gespräch, Halle 1925, S. 8.

gend notwendig, die Ziele, Formen und Mittel der politischen Erziehung zu erforschen, den *Typus politischer Erziehung* überhaupt und die ihr eigene Gesetzmäßigkeit herauszuarbeiten und aus diesen Erkenntnissen heraus zur Klärung der gegenwärtigen Erziehungsaufgaben beizutragen.

So läßt sich aus diesen ersten Überlegungen der *Begriff der Politischen Pädagogik* etwa so bestimmen: Als Politische Pädagogik bezeichne ich das erziehungswissenschaftliche Fragen und Forschen, das aus dem Wesen der Menschen heraus die unlösliche Bindung aller Erziehung an das Politische in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellt, die in Vergangenheit und Gegenwart wirksamen Mittel politischer Menschenforschung empirisch feststellt und betrachtet, aus ihnen die typischen politischen Erziehungsformen herausarbeitet und so in geschichtlicher und philosophischer Besinnung an der Klärung der politischen Erziehungsaufgabe der Gegenwart mitarbeitet.

II.

1. Mit dem letzten ist auch schon wesentliches über die *Aufgaben einer Politischen Pädagogik* gesagt. Sie hat den Zusammenhang von Staat und Erziehung zu untersuchen und das Ineinander von Politik und Erziehung zu ihrem besonderen Gegenstand zu machen. Für sie ist die Behauptung einer 'pädagogischen Autonomie' eine typisch liberale Fiktion, weil sie die Erziehung stets abhängig von den sozialen, staatlichen und geistigen Mächten sieht. Sie erblickt die Erziehung überall in engster Verbindung mit dem Kulturganzen, eingelagert in den 'objektiven Geist'. Immer erscheint die Erziehung, wie *Ernst Krieck* wiederholt betont hat, als besondere Funktion innerhalb einer Gemeinschaft, und tatsächlich erweisen sich für eine erziehungswissenschaftliche Betrachtung die Gemeinschaftsgebilde wie Familie, Stand, Lebenskreis, Volk und Staat als der Grund, auf dem und aus dem sich die Erziehung vollzieht.

So wird sich der Geist, der Nationalcharakter eines Volkes auch immer in seiner Erziehung spiegeln, und mit der politischen Verfassung eines Staates wechseln auch die Ziele und die Mittel der Erziehung: denn das Menschenbild, das die Erziehung voraussetzt, wird dann auch richtunggebend für die Erziehung. Für die politische Erziehung, die Erziehung zum Staat ist vor allem zielweisend die herrschende Auffassung über das Verhältnis von Mensch und Staat, und so kann auch die Politische Pädagogik in der Geschichte der Pädagogik nachweisen, wie das XVIII. Jahrh. den Untertan in seinen ständischen Bindungen, das XIX. Jahrh. den Menschen und den Staatsbürger erzog, und so wird für das XX. Jahrh. das Erziehungsziel des 'politischen Menschen' maßgebend sein.

Weiterhin wird die Politische Pädagogik auf eine Tatsache zu achten haben, auf die schon der Staatsrat *Süvern* im Promemoria zu seinem Schulgesetzentwurf 1817 hingewiesen hat, wenn er dort sagt: 'Jeder Staat wirkt durch seine ganze Verfassung, Gesetzgebung und Verwaltung erziehend auf seine Bürger ein, ist gewissermaßen eine Erziehungsanstalt im Großen, indem er unmittelbar durch alles, was von ihm ausgeht, seinen Genossen eine bestimmte Richtung und ein eigentümliches Gepräge des Geistes wie der Gesinnung gibt.' Auch diese politisch bil-

dende Wirkung, die von dem Staat als dem Ganzen ausgeht, muß Gegenstand der Politischen Pädagogik sein, weil erst von dieser Grundlage aus die weitere politische Erziehung aufgebaut werden kann.

2. Aber wenn wir den Staat selbst als eine 'Erziehungsanstalt im Großen' betrachten, so dürfen wir nicht übersehen, daß wir dabei von 'Erziehung' nur in einem übertragenen Sinne sprechen; die Politische Pädagogik darf als Pädagogik niemals das *eigentliche Erzieherische* aus dem Auge verlieren! Alle unlösliche Bindung der Erziehung an das Kulturganze und besonders an die Politik, alle funktionale Bedeutung der Erziehung für die Gemeinschaft, für Volk und Staat, alles Mühen auch um die praktische politische Erziehung darf uns nicht übersehen lassen: immer ist doch die Erziehung selbst auch eine besondere Seite in diesem Ganzen, immer hat sie etwas Eigenartiges gegenüber allen anderen Funktionen des Gemeinschaftslebens. Mit den verschiedensten Ausdrücken hat die Pädagogik versucht, dies 'Eigentliche' des Erzieherischen zu erfassen und zu bezeichnen: ganz gleich, ob man diesen eigentlichen pädagogischen Akt, in dem sich stets Mensch und Mensch gegenüberstehen, mit *H. Nohl* den 'pädagogischen Bezug' oder mit *O. Kroh* den 'pädagogischen Urtypus' oder mit *Spranger* in Anlehnung an die Goethesche Sprache das 'pädagogische Urphänomen' nennt, immer ist uns damit die entscheidende pädagogische Einsicht eingeschärft: im eigentlichen Sinne stehen wir erst dort vor dem Phänomen der Erziehung, wo ein reiferer Mensch mit seiner ganzen Persönlichkeit einen Werdenden aus erzieherischer Absicht und in verantwortungsvollem Willen innerlich bildet, so daß wirklich *Gesinnung auf Gesinnung* wirkt. Sonst mag es sich um Zucht handeln, um Disziplinierung, vielleicht sogar um eine Dressur, aber eben noch nicht um Erziehung.

Deshalb hat nun die Politische Pädagogik aus ihrem tieferen Wissen um das eigentliche Erzieherische auch die Aufgabe, gegenüber der praktischen politischen Erziehung das *pädagogische Gewissen* zu sein. Sie selbst muß wissen und immer wieder einschärfen, daß es nicht genügt, Massen zu ordnen, den einzelnen in festgefügte Organisationen einzugliedern, ihn zu disziplinieren und in gleichem Schritt und Tritt marschieren zu lassen, so wertvoll diese Mittel politischer Menschenformung auch nach einer Zeit völliger Auflösung und Zersetzung sind. Aber wenn wir von politischer *Erziehung* sprechen, dann muß nun auch in jedem einzelnen die politische Gesinnung geweckt werden, indem die erzieherische Wirkung bis ins innerste Gewissen, mit *Fichte* zu sprechen, bis an die Wurzeln der 'Lebensregung und Bewegung' hinabreicht. Nur dann wird der Mensch zur politisch-sittlichen Verantwortung erzogen, dahin gebracht, was doch das letzte Ziel aller politischen Erziehung sein muß, nun als freier Gefolgsmann 'mit Wissen und Wollen' dem Führer und dem Ganzen verpflichtet zu sein. Nur der unsichtbare Staat der Herzen und der sittlichen Willensenergien gibt dem Staat den unbedingt notwendigen, unerschütterlichen inneren Halt!

So lehrt die Politische Pädagogik nicht nur, daß die Erziehung bestimmt und abhängig ist vom Staat und von der Politik, sondern daß auch der Staat immer wieder die *Erziehung* braucht zu seinem inneren Aufbau und zu seiner eigenen Erneuerung.

Aber auch bei dieser Betonung des eigentlich Erzieherischen vergißt die Politische Pädagogik nicht einen Augenblick, daß der Mensch seinem Wesen nach nicht 'Individuum', nicht ein atomistischer Einzelner ist; für sie ist der Mensch *ζῷον πολιτικόν*; es gehört zur Bestimmung des Menschen, als einzelnen nicht einmal gedacht werden zu können. Immer ist deshalb in jeder Erziehnng der politische Bezug existenziell mit enthalten, weil der Werdende überhaupt nur in der Einordnung in das Politische, in der Erziehung zu Volk und Staat zum 'Menschen' gebildet werden kann.

3. Selbstverständlich muß nun auch die Politische Pädagogik jenen besonderen *Formen der politischen Menschenformung* nachgehen, in denen es sich zwar vielleicht noch nicht um Erziehung im eigentlichen Sinne handelt, die doch aber den Grund und die Voraussetzung für die politische Erziehung bilden. Immer wieder stoßen wir in der Geschichte auf gewisse typische Erscheinungen der politischen Erziehung. Vergegenwärtigen wir uns etwa die Erziehung im alten *Sparta* oder im *Jesuitenorden* oder auch die *altpreußische Offiziererziehung*, so finden wir hier trotz aller individuellen und historischen Verschiedenheit im einzelnen doch etwas Gemeinsames, Typisches. Überall sehen wir hier eine *Unterordnung* des einzelnen unter das Ganze, unter Umständen bis zur völligen Auslöschung des individuellen Eigenwillens, eine Erziehung zum Dienst gegenüber einem Überindividuellen, zum Einsatz für den Führer und die Idee, eine Gewöhnung an unbedingten Gehorsam, der zugleich auch die Voraussetzung bildet für die Kunst des Herrschens und Befehlens. Mit dieser Kennzeichnung aber ist diese Art der Erziehung als typisch 'politisch' bestimmt. Als ihr Geheimnis könnte man bezeichnen: 'Wer andere wohl zu leiten strebt, muß fähig sein, viel zu entbehren'.

Als eine besonders typische Erscheinung der politischen Menschenformung begegnen uns immer wieder der *Männerbund* und die Organisation der *Altersklasse*, auf die in ihrer Bedeutung für die Erziehung hingewiesen zu haben, das Verdienst von *Ernst Krieck* ist. Heute ist unser Blick für diese Gebilde besonders geschärft, denn wir erleben um uns, wie die SA. und die anderen Wehr- und Jugendbünde eine politisch bildende Wirkung von größter Kraft ausüben. Während in den letzten Jahren das heiße Bemühen der Weimarer Republik um eine 'staatsbürgerliche' und 'republikanische' Erziehung der Jugend völlig erfolglos blieb, wurde die junge Generation von der revolutionär-politischen Erziehung der SA. aufs stärkste erfaßt und geformt: hier erlebte und lernte sie, was ihr der liberale Staat niemals geben konnte: die Einordnung in eine gläubige Gesinnungs- und Willensgemeinschaft, die Möglichkeit zur Gefolgschaft und zum kämpferischen Einsatz, hier wurde sie mit einer Idee erfüllt und nahm den Mythos des 'dritten Reiches' in sich auf.

Und heute bestätigt sich vor unser aller Augen ein Gesetz der politischen Menschenformung, das *Ernst Krieck* einmal so formuliert hat: 'Jede aus der revolutionären Idee bewirkte Gemeinschaftsbildung und Typenzucht schlägt um in ein organisiertes Herrschaftssystem, sobald sich der Typ siegreich an den ersten Platz im Gemeinschaftswesen erhoben und der Herrschaftsmittel bemächtigt hat'.[1]) Und auch die bemerkenswerte Tatsache bekräftigt diesen Satz, wie heute die groß-

1) E. Krieck, Menschenformung, Leipzig.

artige Propaganda der NSDAP. umschlägt zu einem ungeheuer wirksamen Mittel der *politischen Massenformung und Massenführung* im Sinne des nationalsozialistischen Staates. Die *Presse*, gestern noch ein schauerliches Spiegelbild unserer parteipolitischen Zerrissenheit, ist heute ein Organ der Staatsführung, und auch der *Rundfunk* ist in den Dienst einer zielbewußten politischen Beeinflussung gestellt. Aber noch wesentlicher und für die pädagogische Betrachtung bemerkenswerter sind die gewaltigen *Aufmärsche* und *großen Feiern* mit ihrem starken *Symbolgehalt*, in denen der Einzelne nicht nur Zuschauer ist, sondern als Mitwirkender und Mittragender innerlichst beteiligt wird und so in einem fast kultischen Geschehen seine Gliedhaftigkeit und seinen persönlichen Einsatz erlebt. In einem geistreichen Aufsatz in der 'Deutschen Rundschau' (Oktober 1933) unter dem zunächst verblüffend wirkenden Titel: 'Vom Wilhelm Meister zur SA.' hat *Paul Fechter* kürzlich darauf aufmerksam gemacht, wie hier Einsichten in die bildende Wirkung des Schauspielerischen lebendig werden, die erstmalig *Goethe* im 'Wilhelm Meister' geäußert hat und die von der zünftigen Pädagogik in ihrer Überschätzung alles Intellektuellen fast völlig unbeachtet geblieben sind. Hier wird die Politische Pädagogik viel lernen können, aber sie wird andererseits als pädagogisches Gewissen auch darauf zu achten und dafür zu sorgen haben, daß es hier über die Massenformung hinaus zur wirklichen, in die Tiefe dringenden Erziehung kommt.

4. Die Politische Pädagogik hat nicht nur diese soziologischen Formen zu erforschen, in denen sich die politische Erziehung vollzieht, sondern auch die *öffentliche Erziehung* innerhalb des staatlichen Bildungswesens, die staatliche *Bildungs- und Schulpolitik* in ihre Arbeit mit einzubeziehen. Dieser Teil der Pädagogik ist neuerdings von *Eduard Spranger* in seiner Akademieabhandlung über 'Die wissenschaftlichen Grundlagen der Schulverfassungslehre und Schulpolitik' (Berlin 1928) umrissen, wissenschaftstheoretisch begründet und programmatisch erläutert worden. Es handelt sich dabei um wichtige Fragen, die bisher in der Pädagogik als Schulverwaltung und Schulgesetzgebung hier und da behandelt worden sind. *Georg Kerschensteiner* hat uns in seinem letzten nachgelassenen Werk sozusagen als sein Vermächtnis eine 'Theorie der Bildungsorganisation' (Leipzig 1932) geschenkt, in der dieser Gegenstand zum ersten Male umfassend behandelt worden ist. Nur geht Kerschensteiner sehr stark normativ vor; er entwickelt sozusagen ein überzeitliches Axiom der Bildungsorganisation von der überzeitlichen Idee der Bildung aus. Ebenso wichtig aber ist es nun, die Schule und Bildungsorganisation *vom Staat aus* zu betrachten, sich einmal zu fragen, weshalb der Staat überhaupt Schulpolitik treibt, zu untersuchen, wie sich der Geist und die Verfassung eines Staates auch in seinem Bildungswesen spiegeln und welche politische Bedeutung und Funktion der Schule überhaupt zukommt. Eine wesentliche Vorarbeit hierfür ist in den letzten Schriften von *Philipp Hördt*[1]) geleistet worden, die zu vollenden ihn leider sein allzufrüher Tod verhinderte.

Es ist also auch die Aufgabe der Pädagogik, die Schule in ihrem Zusammenhang mit dem Staat und mit der Politik zu sehen. Nach *L. Poelitz* am Anfang des

---

1) S. vor allem, Der Durchbruch der Volkheit in der Schule, Leipzig 1932 und die Theorie der Schule, Frankfurt a. M. 1933.

XIX. Jahrh. und später dem Hegelianer *Lorenz von Stein* ist diese Arbeit erst wieder von *Eduard Spranger* in Angriff genommen worden, und zwar nicht nur programmatisch, sondern auch in der Durchführung.[1]) Dies alles ist nun auch sehr wesentlich für eine Politische Pädagogik, ja man müßte es geradezu als eine Teilaufgabe einer recht verstandenen Politischen Pädagogik ansehen. Ist auch die Schule niemals das einzige Mittel der Erziehung und auch nicht der staatlichen Erziehung, so ist sie doch für die Erziehung der Jugend zu Volk und Staat sehr wesentlich und in einem modernen Staat unentbehrlich. Wenn der moderne Staat im XVIII. Jahrh die Schulpflicht einführt, planmäßig Schulpolitik treibt, so geschieht dieser Aufbau eines ganzen Systems der Staatserziehung in einem ganz bestimmten Augenblick staatlicher Entwicklung und steht in engstem Zusammenhang mit der Machtpolitik des absoluten Staates überhaupt; die Motive zu dieser Schulpolitik sind also nicht etwa pädagogischer Art, als wollte der Staat ein 'Menschenrecht auf Bildung' anerkennen, sondern durch und durch *politisch*. Deshalb beobachten wir auch stets mit den großen politischen Wandlungen in einem Staat die Durchführung einer 'Schulreform', so 1808, nach 1920 und heute, und so läßt sich aus dem Geist des Bolschewismus und des Faschismus die Schul- und Erziehungspolitik dieser Länder verstehen. Gerade hier also auf dem Gebiet der staatlichen Bildungspolitik ist der Zusammenhang von Staat und Erziehung, Politik und Pädagogik, den die Politische Pädagogik herausarbeiten soll, ganz besonders deutlich nachweisbar.

5. Zum Gegenstandsbereich der Politischen Pädagogik gehören schließlich auch die politisch-pädagogischen Theorien über das *Verhältnis von Staat und Erziehung*, nicht nur bei den Pädagogen, sondern auch bei den Juristen und Politikern. Vor allem kommen hier jene großen staatsphilosophischen Systeme in Betracht, die zugleich eine Staatspädagogik mitenthalten. Gleich am Anfang dieser Entwicklung steht *Plato*, gleichsam der erste 'politische Pädagoge'; denn Platos ganzes Lebenswerk ist, wie gerade die neueren Untersuchungen von *Werner Jäger* und *Julius Stenzel* nachgewiesen haben, philosophisch, pädagogisch und politisch zugleich. Auch Aristoteles behandelt die Pädagogik innerhalb seiner Politik. Von den neueren Staatsphilosophen ist für eine Politische Pädagogik der Gegenwart kein Denker so wesentlich wie *Hegel*. Er hat zwar nicht die Staatspädagogik geschrieben, von der Rosenkranz behauptet, daß Hegel sie geplant habe; aber in seiner Staatsphilosophie ist eine Idee der Staatserziehung immanent enthalten. Der schlichte Satz der Antike, die beste Erziehung sei die zu einem guten Bürger in einem guten Staate, ist bei Hegel im tiefsten Grunde seiner Philosophie des Geistes verankert.[2]) Gibt es für Hegel doch eine vernünftige, d. h. sinnerfüllte Existenz für den Menschen nur im Staat, und der Staat ist im sittlichen Willen des Menschen verwurzelt. Deshalb sagt Hegel: 'Alle Erziehung geht dahin, daß das Individuum nicht ein subjektives werde, sondern im Staat objektiv bleibe'; denn

1) Besonders in der großen Aufsatzreihe in der Deutschen Schule, 1914/16, XVIII. bis XX. Jg., Der Zusammenhang von Politik und Pädagogik in der Neuzeit.

2) Vgl. hierzu mein Buch: Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung, Halle 1926.

'Mitglied des Staates' zu sein, in dieser Pflicht des Menschen liegt für Hegel das höchste Freiheitsrecht des Einzelnen. Man kann eine politische Erziehung nicht tiefer begründen, als es hier auf der Höhe des deutschen Idealismus geschieht, und jede Politische Pädagogik der Gegenwart wird hier in die Schule gehen müssen!

Die Politische Pädagogik wird bei dieser Beschäftigung mit der politisch-pädagogischen Theorie auch nicht an den Denkern vorübergehen dürfen, die wie *Wilhelm von Humboldt* in seiner Jugendschrift und *Herbart* eine solche Bindung der Erziehung an den Staat ausdrücklich abgelehnt haben; hier gilt es zu erkennen, weshalb diese Denker zu dieser unpolitischen Auffassung gekommen sind, wo aber das bedingte Recht ihrer Theorien liegt. Gerade eine Auseinandersetzung mit diesen Pädagogen wird in der Regel die Einseitigkeit und Wirklichkeitsfremdheit dieser Theorien erkennen lassen. Da in der Erörterung der Gegenwart noch all diese Auffassungen über das Verhältnis von Staat und Erziehung lebendig sind, so muß sich die Politische Pädagogik auch mit ihren geschichtlichen Vertretern beschäftigen und wird so ein Bewußtsein ihrer eigenen Geschichte entwickeln.

6. In mancher Hinsicht wird die Politische Pädagogik auch an die Vorarbeit der wissenschaftlichen Pädagogik in den letzten Jahrzehnten anknüpfen können; denn eine gewisse politische Wendung der Pädagogik setzt ganz deutlich schon um die Jahrhundertwende ein. Wie die Schulerziehung seit der Dezemberkonferenz von 1890 und dem starken Hervortreten Kaiser Wilhelms II. in dieser Richtung die Aufgabe der politischen Erziehung allmählich zu sehen anfing, so wandte sich um die gleiche Zeit auch die Pädagogik dem Sozialen und Politischen zu. Ihren bemerkenswertesten Ausdruck findet diese Entwicklung in *Paul Natorps* 'Sozialpädagogik' im Jahre 1899, dem bei weitem und für lange bedeutendsten Werk dieser Zeit. In seinem Wollen ist es der Politischen Pädagogik vielfach verwandt, wenn es auch in der Durchführung zu konstruktiv und zu spekulativ ist, um der konkreten geschichtlichen und politischen Situation gerecht zu werden. Mit dieser eigenartigen Mischung von neukantischen, platonischen und pestalozzischen Ideen ließ sich eine politische Erziehung im XX. Jahrh. nicht mehr begründen.

Aber die 'Sozialpädagogik' bleibt ein großes Thema dieser ganzen Epoche, wobei man freilich unter 'Sozialpädagogik' recht verschiedenes versteht. *Ed. Spranger* hat nicht weniger als fünf verschiedene Begriffe von 'Sozialpädagogik' unterschieden.[1]) Es ist damit 1. gemeint die 'Soziologische Pädagogik' als die Lehre von der Abhängigkeit der Erziehung von der Gesellschaftsform und ihrer Ordnung; 2. die 'Pädagogische Soziologie', die sich mit den spezifisch pädagogischen Gemeinschaftsformen wie Klasse, Schule, Gruppe usw. zu beschäftigen hat; 3. 'Sozialpädagogik' i. e. S. als Jugenderziehung durch Jugendgemeinschaft; 4. versteht man darunter aber auch jede anti-individualistische Erziehung, die Erziehung für die Gesellschaft, zum Staat und zur Gemeinschaftsgesinnung; und 5. bezeichnet man auch sehr häufig damit die Wohlfahrtspflege, die Fürsorge für die sozial Gedrückten und Gefährdeten. Es leuchtet ein, daß für die Politische Pädagogik besonders die Bedeutungen 1 und 4 von Belang sind. Im Sinne einer anti-individualistischen Erziehung wäre auch die politische Erziehung zur Sozialpädagogik zu rechnen, wenn

1) Aus 50 Jahren deutscher Wissenschaft, Schmidt-Ott-Festschrift, S. 91.

nicht dies Wort eben heute verbraucht wäre; und ganz zweifelsohne könnte eine recht betriebene soziologische Pädagogik in ihrer Fragestellung und in ihren Ergebnissen auch für eine Politische Pädagogik wertvolle Anregungen und Unterstützung bieten.

Das zweite große Thema der deutschen Pädagogik in der Zeit von 1910 bis 1930 war die 'staatsbürgerliche Erziehung'; es ist im ganzen unbefriedigend behandelt worden. Weithin wurde der richtige Gedanke der staatsbürgerlichen Erziehung zur staatsbürgerkundlichen Belehrung verwässert oder später zur 'republikanischen' Parteierziehung mißbraucht. Nur *G. Kerschensteiner* ragt durch seine wirklich überparteiliche und pädagogische Haltung hervor: er ist in diesen 30 Jahren immer wieder für eine wirkliche Erziehung im Gegensatz zur bloßen Staatsbürgerkunde eingetreten; er hat gefordert, daß dazu die Schulen Stätten werden müssen, in denen das soziale Leben wirklich erlebt und geübt werden kann; in dieser Hinsicht hat er mit Recht der 'Arbeitsgemeinschaft' großen Wert beigemessen, weil in ihr Zusammenarbeit, Einordnung, Verantwortungsbewußtsein und Sachlichkeit entwickelt werden können; so bekam bei ihm auch der 'Arbeitsunterricht' einen durchaus staatsbürgerlichen und damit politischen Sinn. Der Staatsgedanke allerdings, von dem Kerschensteiner sich leiten ließ, war noch die Idee des liberalen Wirtschafts-, Rechts- und Kulturstaates. So sehr Kerschensteiner uns praktische Anregungen geben kann und von seinen gedanklich klar begründeten Vorschlägen das Wesentlichste noch der Verwirklichung wert ist, so fehlt doch bei ihm der echte politische Staatsgedanke, der für eine nationalpolitische Erziehung richtunggebend sein kann.

Eine ausreichende philosophische Begründung findet eine Politische Pädagogik in der 'Kulturpädagogik', die an *Wilhelm Dilthey* anknüpft und sich unter dem Einfluß des Neuhegelianismus und der Phänomenologie entwickelt hat. Welche Vorarbeit bei *Dilthey* selbst auch in dieser Hinsicht schon vorliegt, zeigt in eindrucksvoller Weise der Vorbericht, den *O. Fr. Bollnow*[1]) über die demnächst erscheinenden Vorlesungen Diltheys zur Geschichte des Erziehungswesens gegeben hat. Aus ihnen geht deutlich hervor, wie für Dilthey die 'Wahrheiten der Pädagogik' abhängig erscheinen an den 'Wahrheiten der Politik'. Ihm hat eine Pädagogik 'unter den großen politischen Gesichtspunkten von Plato und Aristoteles' vorgeschwebt, und er hat vor allem das Unterrichtswesen im engsten Zusammenhang mit dem Politischen betrachtet. Sichtlich unter den von ihm ausgehenden Anregungen ist dann im wesentlichen durch *Spranger* und *Litt* und durch den älteren *Kerschensteiner* das systematische Gebäude der heutigen Erziehungswissenschaft errichtet worden; hier erst ist die Pädagogik zur Geisteswissenschaft im eigentlichen Sinne geworden. Für die Kulturpädagogik gehört der Staat wie die gesamte Kultur zum Reich des 'objektiven Geistes'; er ist wie auch die Kunst, Wissenschaft und andere Seiten des kulturellen Lebens ein überindividuelles Sinngebilde, geschaffen durch die Sinnverwirklichung des Menschen; denn auch im Menschen selbst ist als eine überindividuelle geistige Wertrichtung das Politische, die Hinwendung zum Staat als dem Ganzen, der Wille

1) Neue Jahrbücher 1933, 289 ff.

zur Unterordnung und Herrschaft vorhanden. Im Wesen des Menschen selbst ist das Politische als ein Grundzug seiner Seele angelegt, und der Staat als objektives Gebilde ist in der Seele des Menschen zutiefst verankert. Nach der Auffassung der Kulturpädagogik hat alle Erziehung die Aufgabe, die junge Generation zur Kultur zu führen, nicht in dem Sinne einer einfachen Übertragung der gesamten Kultur auf das nachfolgende Geschlecht, sondern als Entwicklung seiner kulturverstehenden, kulturtragenden und kulturschaffenden Kräfte; es ist der *doppelte Sinn* der Erziehung, die Kultur in der Jugend zu erneuern und die Jugend ihrerseits an den objektiven Wertgebilden der überlieferten Kultur mit geistigem Gehalt zu erfüllen; oder wie *Th. Litt* denselben Zusammenhang in seinem großen systematischen Hauptwerk 'Individuum und Gemeinschaft' (3. A., Leipzig 1926) ausgedrückt hat: alle Bildung des Menschen, alle Ichwerdung kann nur durch die Gemeinschaft führen; mit *Hebbel* zu sprechen: 'Der Weg zu Dir führt eben durch das Ganze'.

So gehört für die Kulturpädagogik als ganz wesensnotwendig auch die politische Erziehung als die *Erziehung zu Staat und Volk*, zur Unterordnung unter das Ganze und zur Staatsgesinnung zu den Aufgaben der Erziehung. Vor allem *Eduard Spranger* hat unter Fruchtbarmachung der Typologie seiner 'Lebensformen' den Typus der politischen Erziehung klar herausgearbeitet. Bahnbrechend gerade auch für unsere heutige Auffassung ist hier sein Vortrag im Jahre 1916 über 'Das politische und das humanistische Bildungsideal im heutigen Deutschland' geworden. Hiernach sprechen wir überall dort von 'politischer Erziehung', wo im Gegensatz zur bloßen Persönlichkeitskultur und ästhetischen Selbstvollendung die Einordnung des Einzelnen in Willensbildung und Willensentfaltung in ein größeres Ganzes erstrebt wird. In immer neuen Aufsätzen hat dann Spranger in der Zeit von 1916—1932 das Thema 'Volk, Staat, Erziehung' behandelt; seine Grundauffassung ist in der glücklichen, für die Politische Pädagogik und Erziehung im nationalsozialistischen Staat ohne weiteres zu übernehmenden Formulierung ausgesprochen: 'Erziehung für den Staat ist Erziehung zum Dienst an einem Ganzen'.[1])

Sichtbarer und wirkungsvoller, aber im Grundsätzlichen von der Kulturpädagogik keineswegs verschieden erfolgt der Durchbruch zur Politik bei *Ernst Krieck*. Seine ursprüngliche geistesphilosophische Begründung in seiner 'Philosophie der Erziehung' (Januar 1922) weist Krieck in die unmittelbare Nähe der Kulturpädagogik und läßt auch bei ihm wertvollstes Erbgut des deutschen Idealismus von Herder bis Hegel erkennen. Sein und seines treuen Schülers *Philipp Hördt* Verdienst ist es vor allem, wenn heute durch ihre letzten weitverbreiteten Schriften die gesamte Lehrerschaft von dem Gedanken einer volksgebundenen und politisch gerichteten Erziehung erfaßt ist. *Kriecks* wertvollster eigener Beitrag zur Politischen Pädagogik liegt in seinem Blick für die 'Menschenformung' durch 'Typenzucht'; er hat im Anschluß an die Untersuchungen von H. Schurtz und Usener die Bedeutung der 'sozialen Elementarformen' für die Erziehung hervorgehoben, insbesondere der 'Männerbünde', die von der Pädagogik lange übersehen worden ist und für die uns heute unter dem Eindruck der SA. die Augen geöffnet worden

1) E. Spranger, Volk, Staat, Erziehung, Leipzig 1932, S. 77.

sind. Richtig ist auch Kriecks ständiger Hinweis auf die Bindung aller Erziehung an die Gemeinschaft und ihre funktionale Bedeutung für die Gemeinschaft. Nicht ganz unbedenklich erscheint mir seine starke Ausweitung des Erziehungsbegriffes, die gerade in der Politischen Pädagogik leicht dazu verleiten kann, für die politische Erziehung zu übersehen und zu mißachten, was wir das eigentlich Erzieherische genannt haben.

7. Damit ist klargestellt, was die wissenschaftliche Pädagogik aus sich selbst heraus zum Aufbau einer Politischen Pädagogik beisteuern kann; sie braucht aber natürlich auch auf diesem Gebiet die engste Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaften. Dazu gehört zunächst einmal die *Psychologie;* denn auch für die Politische Pädagogik ist wie für alle Pädagogik das Problem der 'Bildsamkeit' als eine Grundfrage gestellt; wir brauchen für die besondere Fragestellung der politischen Erziehung eine politische Psychologie, eine Psychologie des politischen Menschentyps und politischer Haltung und Verhaltensweisen; wir brauchen ferner so gründliche Untersuchungen über die psychische Seite unseres Verhältnisses zur Politik, zu Volk und Staat, wie wir sie in dem wertvollen 'Beitrag zur Bildungspsychologie' von *Wilhelm Arp* über 'Das Staatsbewußtsein' (Hamburg 1930) besitzen; vor allem aber ist für uns als politische Erzieher notwendig, zu wissen, wie sich der jugendliche Mensch in seiner geistig-psychischen Entwicklung zur Politik verhält und in den Staat hineinwächst; Wesentliches ist darüber bereits in dem Kapitel 'Der Jugendliche und die Politik' von *Sprangers* 'Psychologie des Jugendalters' gesagt; die dort angewandte Forschungsmethode wird auch heute unentbehrlich sein; aber das Bild, das Spranger 1922 zeichnete, galt im Grunde für den jungen Menschen der Jugendbewegung mit seiner stark ästhetischen und problematischen Haltung und müßte heute an dem Jugendlichen unserer Tage, an dem Jungen in der HJ., dem jungen SA-.Mann und dem 'politischen Studenten' neu konkretisiert werden.

Was die Politische Pädagogik genau so wie alle andere Pädagogik der *Soziologie* und der *Kulturphilosophie* zu verdanken hat, ist schon deutlich geworden; auch die neueste 'existenzielle Wendung' in der Philosophie kann die Pädagogik nur in der Richtung auf Volk und Staat hin verstärken[1]); und ebenso empfängt die Pädagogik hier von der neuesten evangelischen *Theologie* her stärkste Anstöße. Es braucht hier nur an die Bedeutung von *Friedrich Gogartens* 'Politische Ethik' (Juni 1932) erinnert zu werden, für die der Staat als Gottes Ordnung um der Sünde des Menschen willen gesetzt erscheint und die all unser ethisches Verhalten als durchaus 'politisch' in unsern 'Vom-andern-Hersein' begründet. Die Wirkung dieser Theologie auf die Pädagogik ist bereits in *Magda von Tillings* 'Grundlagen des pädagogischen Denkens' (Stuttgart 1932) deutlich geworden: wenn dort von der 'Erziehung des Kindes zum Stehen in seiner Ordnung' gesprochen wird, so schließt das auch das politische Erziehungsziel mit ein, das eine Politische Pädagogik gedanklich zu begründen und zu klären sucht.

Dazu braucht nun die Politische Pädagogik vor allem ein enges Zusammenarbeiten mit der theoretischen *Politik*, der *Volks-* und *Staatslehre:* der politische

1) S. hierzu: W. Gehlmann, Politische Pädagogik, Berlin 1933. Geschichte der Erziehungswissenschaft im Aufriß, Berlin 1933.

Pädagoge muß nicht nur Sinn für die Politik und den Staat haben, so wie der Kunsterzieher einen Sinn für die Kunst notwendig hat, er muß nicht nur in lebendigster Verbindung mit dem politischen Geschehen seiner Zeit stehen, sondern er muß auch aufs engste vertraut sein mit dem politischen und staatsrechtlichen Schrifttum, das dies Geschehen deutet und in dem der neue Staat gedanklich erfaßt wird. Dabei ist nicht nur das wissenschaftliche Schrifttum wesentlich. Ein Werk wie *Adolf Hitlers* 'Mein Kampf' ist für den politischen Pädagogen und Erzieher unentbehrlich, nicht nur, weil es eine Fundgrube für tiefste pädagogische Einsichten ist, sondern vor allem auch deshalb, weil hier der Geist des nationalsozialistischen Staates uns an seiner Quelle und mit seiner imponierenden inneren Logik und Gesetzmäßigkeit entgegentritt; aber auch in das konservativ-revolutionäre Schrifttum wird man eindringen müssen, um das Wesen des neuen Staates zu begreifen. Hierher gehören die Schriften von *W. Stapel, Möller van den Bruck, Edgar J. Jung* u. a.

Für die volkstheoretische Grundlegung der Politischen Pädagogik ist das Werk von *Max Hildebert Boehm* über 'Das eigenständige Volk' (Göttingen 1932) unentbehrlich; es ist ein erster großer Versuch, der zweitausendjährigen Staatslehre eine eigene Volkslehre gegenüberzustellen. Die von *Fichte* einst metaphysisch beantwortete Frage: Was ein Volk sei? wird in dieser 'Phänomenologie und Morphologie des volklichen Bereichs' mit erstaunlicher Gründlichkeit und Schärfe untersucht. All die Fragen, die heute in der Wissenschaft und in der Politik eine entscheidende Rolle spielen, wie Volk und Rasse, Volk und Staat, Volk und Boden werden mit Umsicht und genauester Kenntnis nicht nur der Literatur, sondern vor allem auch der tatsächlichen ethnographischen Verhältnisse in Europa erwogen, und all jene Begriffe, wie 'völkisch', 'volkhaft', 'national', 'Volkstum', 'Volkheit', 'Volksgeist' und 'Volkswille', mit denen selbst Gelehrte von Ruf recht unbekümmert umgehen, werden in all ihrer Problematik deutlich und mit größter Sauberkeit herausgearbeitet. Auch wer die Bedeutung des Staates für das Werden und Sein eines Volkes höher einschätzt als Böhm und somit die Behauptung einer 'Eigenständigkeit' des Volkes nur bedingt gelten läßt, kann an dieser systematischen Klärung der 'Volkstheoretischen Grundlagen der Ethnopolitik und Geisteswissenschaften' nicht vorübergehen.

Von der wissenschaftlichen *Staatslehre* ist für uns vor allem *Carl Schmitt* von entscheidender Bedeutung; er ist seit dem 30. Januar im eigentlichen Sinne zum Staatsrechtler des 'totalen Staates' geworden. Carl Schmitt hat noch während der scheinbaren Blüte des Weimarer Staates die Krisis des bürgerlichen Rechtsstaates erkannt und analysiert; er hat in seinen Schriften[1]) nicht nur für die staatsrechtliche und politische Diskussion die Stichworte gegeben, sondern auch mit seinen Deutungen und Formeln die tatsächliche Entwicklung unseres politischen Lebens vorweggenommen; er hat schon 1923 die Verlogenheit und Hohlheit des Parlamentarismus schonungslos enthüllt und die pluralistische Aufspaltung des Parteienstaates mit

1) Vgl. hierzu von C. Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 1. A. 1923; Verfassungslehre 1928, Der Hüter der Verfassung, 1926, Der Begriff des Politischen, 3. A. 1933, Staat, Bewegung, Volk, Hamburg 1924.

ihrer für alle Staatsethik und damit auch für alle Staatserziehung vernichtenden Wirkung nachgewiesen; deshalb ist Carl Schmitt heute mit innerer Notwendigkeit der deutsche Staatsrechtler, der zuerst das Wesen des 'totalen Staates', des Ein-Parteien- und Führerstaates begriffen und der die weltgeschichtliche Tatsache verstanden hat, daß mit dem 30. Januar auch für uns 'der Staat des XX. Jahrhunderts' Wirklichkeit geworden ist. Es dürfte unmöglich für eine Politische Pädagogik sein, die politische Erziehung geistig zu begründen, ohne die verfassungstheoretische Struktur des neuen Staates zu begreifen. Ganz wesentlich ist übrigens auch für uns der 'Begriff des Politischen', wie *Carl Schmitt* ihn verstanden hat: wenn es sich, wie er es definiert hat, im Politischen stets um die 'Freund-Feind-Entscheidung' handelt, dann gilt das auch für die politische Erziehung; denn auch der politische Erzieher muß wissen, wer außen- und innenpolitisch der 'Feind' ist. Die für die Erziehung entscheidende innenpolitische 'Feindschaft' bis ins Grundsätzliche und Weltanschauliche vorzutreiben, dürfte eine der wichtigsten Aufgaben einer ihre Mission erfüllenden Politischen Pädagogik sein.

Von größter Bedeutung für die Politische Pädagogik ist auch der zweite neben Carl Schmitt führende deutsche Staatsrechtler, *Rudolf Smend*[1]); hier ist vor allem der Begriff der 'Integration' von außerordentlicher Fruchtbarkeit. Für Smend ist der Staat nicht etwas Statisches, sondern durch und durch dynamisch, ein realer Willensverband, eine geistige Willensgemeinschaft, die sich immer wieder in und aus den einzelnen erneuert; diesen dauernden Vorgang des inneren Aufbaus und des Erlebtwerdens nennt Smend die 'Integration'. 'Der Staat ist nur, weil und sofern er sich dauernd integriert'. Damit ist wirklich ein ganz wesentliches Moment des Staates erfaßt, aber auch das Wesen aller politischen Erziehung, deren Ziel es ja sein muß, den Staat innerlich zu erneuern und aufzubauen in der kommenden Generation und das junge Geschlecht in den Staat hineinzuintegrieren.

8. Nach diesen Vorarbeiten, so gerüstet durch empirische Forschung und historische Betrachtung, durch Klärung des eigentlich 'Typischen' aller politischen Erziehung und nicht zuletzt durch geistiges Eindringen in die konkrete politische Situation, kann an einen *systematischen Aufbau* einer Politischen Pädagogik herangegangen werden, der hinführen muß zum System einer großen *Volks- und Staatserziehungslehre.* Ihren Ausgang müßte dieser Aufbau nehmen in einer kultur- und erziehungsphilosophischen Grundlegung über das Wesen der Erziehung; es käme gerade für eine Politische Pädagogik sehr viel darauf an, zunächst die besondere Eigenart des Erzieherischen völlig zu klären; geht sie dabei kulturphilosophisch vor, so muß sie von sich aus mit innerer Notwendigkeit zum Staat durchstoßen; denn *alle* Erziehung zum Menschen muß politisch sein, weil das Politische zum Wesen des Menschen gehört.

Danach wird eine staatsphilosophische Untersuchung das Wesen des Staates darlegen und grundsätzliche Ausführungen über das Verhältnis von Staat und Volk, von Staat und Kultur machen müssen; dabei wird die funktionale Bedeutung der Erziehung für den Staat evident werden. Soll aber an die praktischen Fragen herangegangen werden, so müssen die konkreten politischen Voraussetzungen, mit

1) R. Smend, Verfassung und Verfassungsrecht, München 1928.

denen die politische Erziehung rechnen muß, völlig klargestellt werden; so gilt es heute, das Wesen des totalen Staates zu verstehen und aus seinem Geist heraus in vergleichender Betrachtung mit der bisherigen Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Erziehung die Eigenart der politischen Erziehung im nationalsozialistischen Sinne aufzuzeigen; nur so wird man dem System der staatlichen Jugendpolitik, der sichtbar werdenden 'Staatsjugend', dem Arbeitsdienst und der Wehrerziehung als für die gegenwärtige politische Erziehung kennzeichnenden Erscheinungen gerecht werden. Und schließlich gehört in ein solches System einer Politischen Pädagogik auch die Behandlung der *Schul- und Bildungspolitik* hinein; nach einer deskriptiven und kritischen Darstellung des bestehenden Bildungswesens wird hier zu einer normativen Theorie der Schulorganisation im Sinne des nationalsozialistischen Volks- und Staatsgedankens übergegangen werden müssen.[1])

Die Aufgabe dieses ganzen Systems kann nicht sein, der praktischen Erziehung und Schulpolitik Regeln zu geben und Vorschriften zu machen, sondern alle einzelnen Erscheinungen, Einrichtungen und Handlungen innerhalb der Volks- und Staatserziehung systematisch zusammenzuschauen und ihren staatspolitischen Sinn zu deuten. So kann auch die Politische Pädagogik helfen, jedem Erzieher das heute so notwendige Bewußtsein seiner nationalpolitischen Sendung zu geben.

III.

Zu klären ist nunmehr noch die anfangs zurückgestellte Frage, ob die Politische Pädagogik an die Stelle aller bisherigen Pädagogik tritt. Besonders liegt die Auffassung nahe, daß eine Politische Pädagogik ersetzen könnte, was bisher etwa als 'Allgemeine Erziehungswissenschaft' oder als 'Systematische Pädagogik' gelehrt wurde. Wer das glaubt, würde damit denselben Fehler machen, dem viele vor etwa 10 Jahren verfielen, als sie einer 'Soziologischen Pädagogik' eine ähnliche Vorherrschaft zuerkennen wollten. Es ist ja stets die Neigung einer neuen wissenschaftlichen Blickrichtung, nicht nur eine neue Disziplin zu werden, sondern den Anspruch auf 'Totalität' zu erheben. In unserem Falle würde damit die Gefahr heraufbeschworen werden, wie früher durch einen übertriebenen Soziologismus, so heute durch einen maßlosen 'Politismus' das eigentlich Erzieherische zu übersehen. Nein! Die Systematische Pädagogik behält Probleme übergenug übrig, die sie selbständig behandeln und klären muß. Immer wieder entzündet sich die theoretische Pädagogik an dem pädagogischen Urphänomen, wenn sich Mensch und Mensch im erzieherischen Akt gegenüberstehen; immer sind dann der Pädagogik von neuem die Fragen gestellt, die mit den großen Themen des 'Bildungsideals', der 'Bildsamkeit', des 'Bildners' und der 'Bildungsgemeinschaft' angedeutet sind; und stets wird die Pädagogik vor aller politischen Bezugnahme Grundfragen wie 'Führen oder Wachsenlassen', das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Erziehung, Fragen des Weges und der Methode zu klären haben. Also nur innerhalb der theoretischen Pädagogik wird die Politische Pädagogik ihren eigenen Bezirk und ihr eigenes Auf-

---

1) In diesem Sinne habe ich in meinem vor kurzem erschienenen Buch: Staat und Erziehung, Hamburg 1933, 'die Grundzüge einer politischen Pädagogik und Schulpolitik' zu behandeln gesucht.

gabengebiet haben. Gewiß wird künftig die gesamte Pädagogik sehr viel stärker auf die Bedeutung des Politischen in der Erziehung und auf die politische Funktion der Erziehung zu achten haben; so wenig es aber künftig nur noch politische Erziehung, sondern immer auch sittliche, künstlerische und religiöse Erziehung mit ihren eigenen pädagogischen Problemen geben wird, so wenig kann die Politische Pädagogik künftig einfach an die Stelle der Pädagogik schlechthin treten.

Für absehbare Zeit wird allerdings die Politische Erziehung die wichtigste erzieherische Aufgabe bleiben, vor der wir stehen, und damit erfährt auch die Politische Pädagogik eine vorherrschende Stellung. Das ist begründet in der politischen Lage und in den Anforderungen, die der neue Staat an die Erziehung stellt. Darin zeigt sich ein Gesetz der politischen Erziehung, auf das *Ernst Krieck* nachdrücklich hingewiesen hat: 'Das Prinzip, auf das ein Staat gegründet ist, ist zugleich das Prinzip seiner Erhaltung und seiner Zucht. Der Staat dauert und gedeiht, solange die Kräfte lebendig sind, die ihn geschaffen haben und tragen. Mit dem Zerfall des Typs, der den Staat verkörpert, fällt auch die Macht und die Form des Staates selbst'.[1]) Damit ist heute der politischen Erziehung ihr Ziel gewiesen, für den nationalsozialistischen Staat den *politischen Menschen*[2]) zu bilden. Die Politische Pädagogik aber hat die Aufgabe, dies Erziehungsziel und die Mittel, es zu verwirklichen, gedanklich zu begründen.

So ist die Politische Pädagogik selbst aufs stärkste bestimmt durch die Politik und durch die politische Lage. Sie kann den Anspruch erheben, das zu sein, was heute viele von jeder Wissenschaft fordern, 'politische Wissenschaft'; denn zunächst ist schon ihr Gegenstand hervorragend politisch; sie ist aber auch selbst politisch in ihrem Ursprung und in ihrem Ziel. Wie alle echte Pädagogik aus der Praxis und ihrer Not geboren ist und wieder zur Praxis hindrängt, wie jeder echte Pädagoge ein lebendiges Verhältnis zur praktischen Erziehung haben muß, wenn er nicht wirklichkeitsfern sein will, so darf der *politische Pädagoge* nicht nur Wissenschaftler, auch nicht nur Erzieher sein, sondern er muß selbst auch politischer Mensch sein; er muß als Mensch durch seine willensmäßige Entscheidung und durch seinen persönlichen Einsatz den Geist dieses Staates und des ihn tragenden Menschentums in sich aufgenommen haben, weil er sonst auch als wissenschaftlicher Pädagoge gar nicht sieht, worauf es heute ankommt.

Trotzdem bleibt die Politische Pädagogik *Wissenschaft*. Sie ist Wissenschaft im strengsten Sinne, indem sie den Ertrag der bisherigen Forschung in sich aufnimmt, an ihre Probleme und Lösungen anknüpft; auch ist sie bei der Untersuchung ihres Gegenstandes nur der Wirklichkeitserkenntnis hingegeben. Aber als Geisteswissenschaft ist die Pädagogik niemals 'voraussetzungslos', dafür besitzt sie die Weite und die Tiefe des Blicks, wie sie aller Geisteswissenschaft die lebendige Verbindung mit der Gegenwart und die von ihr ausgehende perspektivische Sicht verleiht. 'Politisch' aber ist die Politische Pädagogik nun doch wieder in ihrem Willen, mit ihrer wissenschaftlichen Arbeit an ihrer Stelle Volk und Staat zu dienen.

1) E. Krieck, Menschenformung.

2) Vgl. hierzu Ed. Spranger, Der politische Mensch als Bildungsideal, Die Erziehung, IX. Jg., S. 65ff.

CLEMENTIA CAESARIS

Von Helfried Dahlmann

Unter den Ehrungen, die der nimmermüde Senat dem Diktator Caesar nach seinem letzten spanischen Siege darbrachte, nennen unsere Quellen ein Heiligtum der Clementia Caesaris, einen Tempel, in dem die Clementia als Göttin Hand in Hand mit Caesar dargestellt wurde, als Dank geweiht, nicht unbedacht, *οὐκ ἀπὸ τρόπου*, wie sich Plutarch ausdrückt, für seine *πραότης*. Zuerst in der alten Welt erscheint hier personifiziert und in die Sphäre der Unsterblichen erhoben diese große Herrschertugend, nicht absolut, von einem Träger getrennt, sondern in engster Verbindung mit dem, der sie gezeigt hatte, als Clementia Caesaris. Sie war die Eigenschaft des großen Mannes, die dem Senat am würdigsten erschien, als übermenschlich verehrt zu werden, die Eigenschaft, deren großzügiger Bewährung einen Dank zu entrichten, wie er glauben mußte, dem Diktator am meisten genehm sein würde, deren Besonderheit nach der glücklichen Vollendung der Kriege in der Erinnerung der Bürger wach bleiben sollte. Die Tatsache der Vergöttlichung dieser Tugend legt es nahe, den Blick rückwärts zu richten auf die politische Laufbahn Caesars und weiterhin auf die römische Vergangenheit, doch nicht allein dies, sie ist von grundlegender Wichtigkeit geworden für die römische Kaisergeschichte des Altertums, ja kaum weniger für das Verständnis des mittelalterlichen Herrscherideals.

I.

Clemens und Clementia — von einer Geschichte dieses Begriffes, die etwa Wandlungen von Belang an den Tag bringen könnte, kann man nicht reden. Gleich wo er uns zuerst in der römischen Literatur begegnet, ist seine Bedeutung festgelegt, und man hat auch immer das gleiche unter der Eigenschaft der clementia und unter einem Menschen, der diese Tugend besitzt, verstanden. Plautus verwendet das Substantiv nicht, das Adjektiv begegnet attributiv gebraucht nur zweimal: clementi animo ignoscet im Miles (1252) und im Trinummus (827), Terenz hat das Substantiv einmal: in den Adelphoi sagt Demea (861): re ipsa repperi facilitate nihil esse homini melius neque clementia. Hier liegt die Bedeutung fest: für Terenz ist der Begriff gleichbedeutend mit der Freundlichkeit im Handeln, der wohlwollenden Güte. Man zeigt sich als mild, wenn man trotz des formalen Rechtes zur Strafe auf sie verzichtet, wenn man in seiner ganzen Handlungsweise nicht zur Strenge, sondern zur Güte neigt. In der Tätigkeit des ignoscere vollzieht man die clementia: clementi animo ignoscet. Das drückt etwa auch Cicero aus, wenn er in einem Brief an Brutus (ad Brut. I 15, 10) von dessen clementia spricht, die dieser an sich gerühmt wissen will. Sie identifiziert er mit ignoscere, und das definiert Cicero mit sceleris poenam praetermittere, die Bestrafung eines Vergehens unterlassen. Neue Inhalte werden in den Begriff nicht hineingelegt, so daß die Definitionen späterer Zeit das Bild nicht verändern, sondern nur vervollständigen können. Als ein Unterglied des Hauptbegriffs der temperantia in der Reihe der vier Tugenden prudentia, iustitia, fortitudo und temperantia erscheint die clementia neben continentia und modestia als die Qualität, durch die der Geist,



der unbeherrscht zur Bestrafung eines anderen neigt, zu freundlichem Maßhalten bestimmt wird (per quam animi temere in odium alicuius concitati comitate retinentur), in Ciceros Schrift de inventione (II 164). Fehlt hier allerdings das Moment, daß man an sich zu strafen berechtigt ist, so ist es etwa bei Seneca in dem Werke de clementia (II 3, 1) in präziser Kürze formuliert: clementia ist das Maßhalten bei der Möglichkeit Rache zu üben oder die Milde eines Stärkeren gegen einen Schwächeren in der Bestimmung der Strafe, clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi vel lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis, eine Begrenzung, die alsbald in mannigfacher Wiederholung variiert wird. In dem Bereich der Bedeutungsgeschichte liegt also nicht das Interesse, das wir dem Worte zuwenden, obwohl es nicht unnütz sein mag, seinen einmal festgestellten Gehalt gegen verwandte Begriffe näher zu umgrenzen. Diese schonende Nachgiebigkeit tritt naturgemäß immer im Handeln auf, hat immer einen anderen Menschen notwendig, auf den sie gerichtet ist, ist nicht eine geistige Einstellung den Dingen der Umwelt gegenüber, sondern findet allein in einem jedesmal vollzogenen Akt ihre Vollendung. In dieser Bezogenheit auf etwas anderes steht der Begriff in naher Verwandtschaft mit aequitas, worin aber mehr die rechtliche Gesonnenheit, das Rechtsgefühl einer Sache gegenüber enthalten ist oder die Gerechtigkeit wie in iustitia, nicht aber das Nachgeben über das, was recht ist, hinaus; mit benevolentia, der Wohlgeneigtheit gegen einen anderen, der von vornherein vorhandenen Gewogenheit für jemanden. Doch wird hier die Verschiedenheit recht klar: in benevolentia besteht die Gesinnung gegen einen Gleichstehenden, in clementia die Handlung im Interesse eines Unterlegenen. Der vielbedeutende Begriff der humanitas kommt auch dort nicht, wo er im abgeschwächten Sinne der Großzügigkeit und schonenden Milde angewandt ist, der clementia gleich. Er beruht auf der dem Träger eigenen Sättigung mit griechischer Bildung, auf der Schulung seines Geistes, in ihm liegen nicht die beiden für die clementia entscheidenden Momente: Recht zur Strafe, Unterlegenheit des anderen, sondern er hat teils viel allgemeineren Wert, teils engeren, da die clementia nie bedingt wird durch ein Vorhandensein griechischen Einflusses, sondern, wie mir scheint, ganz aus den römischen Verhältnissen zu begreifen ist. Ganz nahe kommen ihr allein lenitas und noch mehr mansuetudo, das Wort, das am häufigsten in Verbindung mit clementia verwandt wird. Auch in ihm ist enthalten schonendes Verzeihen.

II.

Weit näher werden wir an den Kern der Frage dringen, wenn wir absehen von der bestimmenden und begrenzenden Fixierung des Begriffes, und nunmehr nach seiner Klarlegung auf das historische Gebiet übergehend fragen: was für eine Geltung und Bedeutung hat für den Römer diese Eigenschaft in seinem Tun gehabt? Der Kenner römischer Art wird kaum zögern, dem altrömischen Machtmenschen, dessen Handeln von der Rücksicht auf die res publica getragen ist, einen solch weicheren Charakterzug abzusprechen, wird ihm allenfalls gelegentliche Bewährung der clementia aus politischer Berechnung zubilligen. Und in der Tat gehört unser Begriff nicht in die Reihe der altrömischen Eigenschaften, vielmehr zeichnet

des Römers Handeln Unterlegenen gegenüber, an denen sich die clementia zu zeigen hätte, im eigenen Volk wie beim auswärtigen Feinde, die severitas aus, der die crudelitas nicht allzufern steht, gerade die Züge, die der clementia sehr häufig entgegengestellt werden. Doch man darf allerdings nicht übersehen, daß schon spätere römische Beurteiler der mores maiorum solche Tugenden ihren Ahnen zuerkannten, und so ist man denn dazu gekommen, in der schonenden Milde und Großzügigkeit einen echtrömischen Charakterzug zu sehen, in dem das Wesen der humanitas schon vorgebildet gewesen sei (Harder, Antike 1929, 300f.). Nur einiges sei erwähnt: Bereits beim alten Cato vernehmen wir diese Töne in seiner Rede für die Rhodier, in der er unter den Mitteln der Argumentation nunc clementiae, nunc mansuetudinis maiorum, nunc utilitatis publicae Erwähnung tut (Gell. N. A. VI 3, 52). Q. Metellus Celer wirft in seinem ärgerlichen Brief vom Januar 62 (fam. 5,1) Cicero vor, seinem Bruder weder mit ratio noch maiorum nostrum clementia begegnet zu sein. Mehr ins einzelne gehen Ciceros Hinweise in den beiden ersten Büchern de officiis: er spricht von den Pflichten denjenigen gegenüber, von denen man ein Unrecht erlitt, Pflichten, die sich vor allem an im Krieg Unterlegenen auswirken. Die römischen Vorfahren seien gegen die Gegner, die im Krieg keine Grausamkeit gezeigt hätten, nie hart gewesen, die Tuskulanen, Volsker, Sabiner, Herniker (I 35), die alte Art der römischen Kriegführung habe aequitas und fides ausgezeichnet (II 27; ebenso Sallust Cat. 9, 3). Erst später sei es allmählich schlimmer geworden: die alte Gewohnheit wurde vernachlässigt, und endlich nach Sullas Siege sei sie ganz verschwunden; man habe das Gefühl dafür verloren, an Bundesgenossen ungerecht handeln zu können, nachdem man an den eigenen Bürgern so große Härte bewiesen hatte: cum exstitisset in cives tanta crudelitas. Die Vorstellung der alten Zeit der schonenden Milde ist jedoch weiter nichts als eine Konstruktion, wie sie jeder Zeit im Blick auf eine entfernt zurückliegende Epoche naheliegt. Schon über 100 Jahre vor Cicero äußert Cato den gleichen Gedanken: und überall, wo wir ähnlichem begegnen, können wir wie an den genannten Stellen sicher sein, daß der Unwille über die Jetztzeit die Vergangenheit in einem romantisch verklärten Licht sehen ließ: von clementia als einem dem alten Römer eigenen Charakterzug kann man nicht sprechen, somit nicht von einem Wandel von Milde zu Grausamkeit, wie ihn Cicero mit der Diktatur Sullas einsetzen läßt. Und doch von einem Wandel zu sprechen ist nicht abwegig. Der Geist der früheren Zeit ist seit dem Ende des II. Jahrh. in Rom im Vergehen. Die allein auf das Nützliche gerichtete severitas des altrömischen Senators, der sich als Glied eines Ganzen fühlte, sich in den Dienst an der res publica ein- und unterordnete, ist gewichen; hier nach den Gründen dieses Verfalls zu fragen ist nicht nötig: die Tatsache, die keiner schärfer gesehen hat als Sallust, steht fest, und auch die Symptome hat seine klare Überlegung sicher erkannt. Es begann jeder für sich zu wirtschaften, zu nehmen, zu rauben, die res publica, die im Mittelpunkte gestanden hatte, wurde zerrissen (Jug. 41, 5). Avaritia und luxuries, Habgier und Genußgier, sind die Eigenschaften, die eindringen. Nun, das sind Fehler, die in einer individualistisch aufgebauten Gesellschaft zu erscheinen pflegen, die egozentrisch orientiert nur nach dem eigenen Vorteil zu fragen

pflegt. In ihrem Gefolge tritt die Grausamkeit auf, und die Schriftsteller der nachsullanischen Zeit durchbebt der furchtbare Eindruck der Proskriptionen Sullas. Cicero kann sich nicht davon befreien und immer neu ängstigt ihn der Schrecken, daß ähnliches wiederkehren könnte. Sallusts ganzes Denken ist bestimmt durch das Wüten des Diktators Sulla; schon in seinen Briefen stehen diese Geschehnisse im Hintergrund seiner Reformprojekte, im Catilina, im Jugurthinischen Krieg und endlich in den Historien ist die Auseinandersetzung mit der Persönlichkeit Sullas ein beherrschendes Moment. Eine solche crudelitas, saevitia, die die potestas poenae bis zum letzten auskosten will, hält man in Rom also durchaus nicht für absonderlich: Marius und Cinna waren Sulla vorausgegangen, und von den neuen Männern beider Parteien erwartete man nichts Besseres. Ein Wandel war das, aber nicht von clementia zu crudelitas, sondern von severitas zu saevitia.

III.

Clementia als bestimmende, leitende Kraft, als Tugend, die sich in jeder Handlung äußert, tritt zum erstenmal in dieser zentralen Bedeutung auf bei Caesar, und durch ihn ist die Milde eine der großen Tugenden des Herrschers geworden, im römischen Kaiserreich nicht weniger von Geltung als in der abendländischen Geschichte des Mittelalters. Diese Abkehr von aller römischen Gepflogenheit ist eine der ganz großen Taten Caesars, wobei es zunächst irrelevant ist, ob man die clementia Caesaris als ein politisches Mittel oder auch als Eigenschaft des Menschen ansprechen will.

Sallust hat in späten Jahren in der coniuratio Catilinae die Bilder zweier Politiker gezeichnet, deren Wesen er im Blick auf das Wohl der res publica der verdorbenen civitas als ganzer gegenüber eine Berechtigung zuerkennt, Caesar und Cato, beide völlig verschieden, dieser das letzte Relikt einer vergangenen Welt, der überlebende Träger der Tugenden des alten Römers, Vertreter einer Gesellschaft, jener die ganz eigenartige nur auf sich gestellte Persönlichkeit, kein Typ, sondern ein Individuum von ganz besonderer Prägung. Was jeder von ihnen in seiner Rede über die Bestrafung der Catilinarier anrät, ist eine Bewährung der Eigenart seiner Gesamtpersönlichkeit, wie sie die nachfolgende Synkrisis darstellt, in einem einzelnen Fall. Und diese Charakteristiken, antithetisch in der Fom und im Gehalt, laufen auf das eine Gegensatzpaar heraus: clementia und severitas. In der clementia sieht Sallust die Haupteigenschaft des neuen Politikers Caesar, in der severitas das Zeichen des altrömischen Aristokraten. Cato deckt in seiner Gegenrede die Motive, aus denen Caesar sprach, auf: hier spricht mir einer von schonender Milde und Mitgefühl (52, 11: hic mihi quisquam mansuetudinem et misericordiam nominat) und: daß nur nicht jene Milde und jenes Mitgefühl, wenn sie die Waffen ergriffen haben, sich euch zum Unglück wendet (ne ista vobis mansuetudo et misericordia, si illi arma ceperint, in miseriam convortat). Nachgiebige Rücksicht ist der Hauptgrund für Caesars Ruhm beim Volk, unbestechliche Strenge für Catos: des einen beneficia und munificentia[1]) steht des anderen integritas vitae gegenüber, der mansuetudo und misericordia

1) Von ihr spricht zuerst Bibulus während Caesars Ädilität, vgl. Suet. Div. Iul. 10; dann häufig, z. B. Sall. epist. II 1, 5.

die severitas, dem dare, sublevare, ignoscere das nihil largiri, der facilitas[1]) die constantia. Diese mit großer Nachdrücklichkeit an bevorzugter Stelle seines Werkes von dem Menschenkenner Sallust, der wohl am tiefsten von allen Römern über den Gang der römischen Geschichte nachgedacht hat, durchgeführte Charakterisierung, in der er das Wesentliche der beiden Redner enthalten sieht, hat, wie mir scheint, einen recht starken Faktor der Eigentümlichkeit Caesars betont. Es lohnt sich, von hier aus auf seine politische Laufbahn Umschau zu halten.

Gewagteste Opposition gegen die Nobilität, die alles aufs Spiel setzt, zeichnet die politischen Aktionen Caesars in seiner ersten Periode von der Bekleidung der Quästur bis zu der Erkenntnis, daß in Rom ein Aufstieg nur innerhalb der alten legalen Formen möglich sei, bis zu seinem Anschluß also an Pompeius während seiner Prätur aus: da scheint schon recht zeitig der Gedanke der clementia im Kampf gegen die saevitia und crudelitas der Nobilität ein Schlagwort des popularen Staatsmannes gewesen zu sein. In der Literatur begegnen wir ihm, aber dort schon als bekanntem Begriff, zum ersten Male, soweit ich sehe, in Ciceros Rede für Rabirius aus dem Beginn seines Konsulatsjahres. Cicero wendet sich in aller Schärfe gegen Labienus und trifft doch im Grunde Caesar, dessen Kreatur Labienus ja ist (pro Rab. 10—17). Er sieht in den Angehörigen der Richtung des Labienus pernicies et pestis civitatis, sie seien crudeles, voller furor und audacia. Dem hält er entgegen, worauf die Popularen selbst Anspruch machen, und die Gelegenheit hierfür bietet sich recht gut, da die Klage perduellionis allem zu widersprechen scheint, was man in seiner Politik bewähren will. Zunächst einmal der Begriff popularis: zu ihm gehöre das Fehlen der crudelitas, aller acerbitas suppliciorum, wofür die lenitas legum eintrete. So spricht Cicero von der libertas und mansuetudo oder er stellt zusammen homo lenis ac popularis, vor allen homo clemens ac popularis (13). Das sind Schlagwörter der popularen Propaganda, deren Inhalt den Eigenschaften Caesars, von denen Sallust spricht, recht nahe kommt, Begriffe, die in der demokratischen Politik eines Cinna und Marius noch keine Rolle spielten, in vorcaesarischer Zeit noch unbekannt waren. Von homo clemens ac popularis spricht Cicero. Nun, der Anspruch auf clementia ist fortan aus Caesars popularer Politik nicht mehr verschwunden. Wo wir hinblicken, in der Behandlung persönlicher Gegner, im Kampf gegen die Feinde im eigenen Volk und nicht minder in den auswärtigen Kriegen, immer wieder sieht man seine schonende, nachgiebige Milde gerühmt. Dabei ist sie etwas, was dem Beobachter so völlig ungewohnt ist, daß Sallust es noch in seinen Briefen aus den Jahren 50 und 46 für nötig erachtet, Caesar zu warnen, nicht in die Spuren Sullas zu geraten, daß Cicero sein Leben lang nie ganz damit zurecht gekommen ist, bald überschäumend vor Bewunderung, bald voller Furcht vor Verstellung und in Besorgnis um einen plötzlichen Umschwung. In seiner ausführlichen Beurteilung Caesars im Briefe an Caecina (fam. VI 6, 8f.) stellt er das Vorhandensein dieses Wesenszuges Caesars als absolut sicher hin: Caesar hat eine maßvolle, milde Natur, in Caesare haec sunt: mitis clemensque natura, ebenso mehrmals in Schreiben an Ligarius (VI 13, 2 u. 14, 2), er rühmt

1) Facilitas ist nahe mit clementia verwandt: vgl. Ter. Adelph. 861 u. Ci ad Att. I 20, 1: ... ne exspectare quidem abs aut ab ullo homine tantum facilitatis ac mansuetudinis potuerim...

seine singularis humanitas (fam. XIII 15, 3), gegenüber Trebatius die liberalitas incredibilis (fam. VII 3, 2), dagegen sind die Pompeianer so grausam, daß er in Furcht schwebt vor ihrem Sieg, Pompeius selbst sieht er auf dem Wege zur Tyrannis Sullas: mirandum enim in modum Gnaeus noster Sullani regni similitudinem concupivit (ad. Att. IX 7, 3). Diese Urteile über Caesar stammen, von einem abgesehen, aus den Jahren 46/45, in denen Cicero zur Dankbarkeit für Caesar Grund genug hatte. Ganz anders sind seine Erwartungen zu Beginn des Bürgerkrieges, ehe er sein langes Schwanken mit dem Übergang zu Pompeius beendete (Att. VII 7, 7): Keiner wisse genau, was kommen werde, wenn der Kampf begonnen hat, soviel aber stehe fest, wenn die Guten besiegt sind, wird jener weder milder sein, als Cinna es war, noch maßvoller, was den Besitz der Reichen betrifft, als Sulla. Er ist jedenfalls ganz unsicher, ob der Tyrann Phalaris oder Pisistratus nachahmen werde (VI 20, 2). Als dann die Freilassung der Pompeianer nach der Kapitulation von Corfinium und Caesars immer erneute Versuche, sich mit Pompeius zu versöhnen, auf alle Freunde und Feinde stärksten Eindruck gemacht hatten, läßt Cicero sich doch noch immer nicht überzeugen — ein klares Zeichen für die unerhörte Neuheit der Caesarischen Politik — in Besorgnis, daß nur nicht diese ganze Milde für jene bekannte Grausamkeit eines Cinna angesammelt werde (ad. Att VIII 9, 4). Oppius und Balbus geben sich alle Mühe, Cicero von der humanitas und indulgentia ihres Meisters zu überzeugen (ad Att. IX 7a, 2), daß er fern sei von jeglicher Grausamkeit (ad. Att. IX 7b, 1: quam remotus sit ab omni crudelitate), ja Caesar schreibt selbst nach der Einnahme von Corfinium einen recht aufschlußreichen Brief an Oppius und Balbus, den diese einer Sendung an Cicero beifügen: Er wolle möglichste Schonung zeigen. 'Laßt uns versuchen,' so schreibt er, 'auf diese Weise, wenn möglich, alle zu gewinnen und einen dauernden Sieg zu genießen, da ja die übrigen infolge ihrer Grausamkeit den Sieg nicht für längere Zeit halten konnten außer dem einen Sulla, den ich aber nicht nachahmen will. Eine neue Art des Sieges soll es sein, daß wir uns durch Schonung und freigebiges Wohltun sichern: haec nova sit ratio vincendi, ut misericordia et liberalitate nos muniamus (ad Att. IX. 7c, 1)'; und ähnlich an Cicero selbst, nachdem dieser die berühmte clementia Corfiniensis belobt hatte, ihm liege nichts ferner als Grausamkeit: nihil a me abesse longius crudelitate (ad Att. IX 76, 2). 'Nichts will ich lieber, als daß ich mir selbst ähnlich sei und jene — die Pompeianer — sich.' Er wolle sich selbst ähnlich sein, das bedeutet, eine Eigenschaft zeigen, die schon längst die seine ist. So läßt er sie im bellum Gallicum als etwas an ihm bekanntes Gesandte fremder Volksstämme nennen. Die Bellovaker, bemerkt Diviciacus (II 14, 5), nicht nur, sondern für sie auch die Häduer bäten darum, ihnen seine clementia und mansuetudo zu zeigen; oder die Atuatuker (II 31, 4): wenn er entsprechend seiner clementia und mansuetudo, von der sie durch andere gehört hätten, die Atuatuker schonen wolle, so solle er sie doch keinesfalls der Waffen berauben. Hirtius (VIII 21, 2) stellt die clementia zusammen, nicht wie Caesar selbst, mit mansuetudo, sondern mit humanitas, ein Wort, das in dieser Bedeutung von Caesar nicht verwandt wird, und auch Hirtius läßt den Gedanken Gesandte vor Caesar äußern, die ihn pro sua clementia atque humanitate um Schonung

bitten.[1]) Das ist die nova ratio vincendi, die Caesar nicht erst im Bürgerkrieg angewandt hat, und es verdient die eigenartige Tatsache Erwähnung, daß die schärfsten Gegner Caesars, die mit mißgünstigsten Augen jedes Stück seiner gallischen Kriegführung verfolgten, doch nur ein einziges Mal die Gelegenheit fanden, ihn wegen Grausamkeit zu belangen; es ist fraglich, ob Cato selbst in diesem Falle ein Recht hatte. Bei Marius, Sulla, Pompeius, Lukull hätte man nicht zu suchen brauchen. In der Darstellung des Bürgerkrieges konstatiert Caesar nicht einfach die milde Art seines Vorgehens, sondern hier bilden seine lenitas und die crudelitas der Pompeianer eine scharfe Antithese: gleich am Anfang bekommen die Gegner ihr Prädikat: wer immer acerbissime crudelissimeque im Senat sprach, wurde am meisten von Caesars Feinden gelobt. Er übt die misericordia aus, will durch iustitia und aequitas überwinden, während etwa bei Petreius (I 76, 5) die crudelitas in supplicio hervorgehoben wird. Curio (II 32, 2) erinnert seine Truppen, wie Caesars Urteil über sie amicissime, das der Gegenpartei gravissime gewesen sei, und nach der Schlacht von Pharsalus, als sich die gefangenen Pompeianer weinend zu Boden werfen und um ihr Leben bitten, tröstet er sie, heißt sie aufstehen, schont alle pauca apud eos de lenitate sua locutus. So kann denn auch im bellum Africanum (88, 6) bei der Kapitulation von Utica Lucius Caesar in einer Heeresversammlung den angstvollen Soldaten Mut zusprechen, er setze große Hoffnung in die Milde Caesars: se in Caesaris clementia magnam spem habere.

Am begeistertsten sind die Worte Ciceros unter dem Eindruck der unerwarteten Milde Caesars nach Beendigung des Bürgerkriegs in seinen Reden für Marcellus, Ligarius und den König Deiotarus, die geradezu eine Einheit durch den Gedanken der clementia bilden, an die in jedem Falle Cicero appelliert, auf die er immer von neuem hinweist. Da erscheint ihm nach allem, was er zu Beginn des Krieges befürchtet hatte, Caesars clementia als inusitata, als inaudita (Marc. 1), als wunderbar, durch aller Lob, Preis, Werk zu erheben (Lig. 6), hatte er sich doch durch sein großes Glück nicht zur saevitia verleiten lassen, war er kein Tyrann geworden, sondern sogar im Sieg ein clementissimus dux (Dei. 34). Ciceros Reden und sein Einfluß im Senat mögen nicht wenig mitgewirkt haben, daß dem siegreichen Diktator, der nach Überwältigung der letzten Pompeianer seine nova ratio vincendi an den Unterlegenen ausübte, der Tempel der clementia Caesaris geweiht wurde, und diese seine Herrschertugend göttliche Verehrung empfing.

Clementia als Herrschertugend, von Caesar zu ihr erhoben, ist nun eine Forderung an den Fürsten in dem Lauf der ganzen römischen Kaisergeschichte geblieben. Ehe wir noch einen Blick auf diese fernere Entwicklung richten, wartet noch eine Frage der Behandlung, die ich oben schon andeutete: wie ist die clementia Caesaris zu beurteilen, ist sie lediglich ein politisches Mittel, bei der völlig unpopulären optimatischen Politik der crudelitas und saevitia als populär erkannt und eifrigst propagiert, oder ist sie eine Qualität Caesars? Darüber hat man sich schon zu Caesars Lebzeiten Gedanken gemacht, Cicero berichtet im Mai 49 an Atticus von einem Besuch des Curio bei ihm in Puteoli, wo dieser auf Caesar zu

1) Vgl. auch VIII 3: Bituriges cum sibi viderent clementia Caesaris reditum patere in eius amicitiam . . .

sprechen kam. Er vertrat die erste von den beiden möglichen Auffassungen: Nach dem Siege werde ein großes Blutbad stattfinden; viele rieten ihm dazu, er selbst sei nicht etwa nach seinem Willen oder seiner natürlichen Veranlagung nicht grausam, sondern weil er die Milde für etwas Volkstümliches halte. Wenn er die Liebe des Volkes verloren habe, dann werde er schon grausam werden (ad Att. X 4, 8: permultos hortatores esse caedis, ipsum autem non voluntate aut natura non esse crudelem, sed quod popularem (putaret) esse clementiam. Quodsi populi studium amiserit, crudelem fore). Im selben Sinne spricht Cicero von Caesars insidiosa clementia, durch die er viele gewinne, während man die iracundia des Pompeius fürchte (ad. Att. VIII 16, 2). Als ein bloßes Mittel setzt er sie auch in einem anderen Brief an Atticus aus der Zeit nach Caesars Tod voraus (ad Att. XIV 22, 1): die Milde sei sein Verderb gewesen; hätte er sie nicht gebraucht, wäre ihm etwas derartiges nicht zugestoßen. Doch Cicero urteilt auch ganz anders, so wenn er von Caesars mitis clemensque natura spricht (ad fam. VI 6, 8) und die Stimmung, die aus den drei Reden spricht, weist auch in diese Richtung.[1]) Es ist schwer, über eine solche Frage zu entscheiden. Man muß zugeben, daß ein Genie von der Größe Caesars die Mittel und Wege, die in der Politik die erfolgreichsten zu werden versprachen, erkannt und benutzt haben wird, aber das, scheint mir, erklärt doch nicht alles. Die römische Geschichte, das Beispiel eines Sulla, der Einfluß vor allem seiner Umgebung, konnten Caesar dazu bestimmen, die alten Maßnahmen zu ergreifen, die, wie er an Sulla sehen konnte, durchaus nicht erfolglos zu bleiben brauchten. Und wenn Cicero von der clementia als dem Grunde seines Unterganges spricht, so ist die Meinung doch die, daß er besser wie die Sieger im ersten Bürgerkriege verfahren wäre. Ich kann nicht glauben, daß eine Handlungsweise, die Jahrzehnte hindurch mit Konsequenz beibehalten wird, nichts ist als als ein von außen herangeholtes Mittel, dessen Nützlichkeit man eingesehen hat, und nicht viel mehr auf einer inneren Eigenart beruht, die man, ohne sich der äußeren Vorteilhaftigkeit in jedem Falle bewußt zu sein, in die Tat umsetzt. Seneca scheint mir hier ganz das Richtige gesehen zu haben, der sich später einmal für den Kaiser Nero die gleiche Frage vorgelegt hat: ob die bonitas dem Kaiser natürlich eigen wäre oder nur ad tempus sumpta, und da antwortet er: Keiner kann eine Maske lange tragen, Erheucheltes fällt schnell in sein wahres Wesen zurück; wem aber eine Wahrheit zugrundeliegt, das wächst aus sicherem Boden und wird mit der Zeit noch immer größer und besser (de clem. I 1, 6). Die clementia ist die Tugend eines einzelnen, sie gewinnt ihre Geltung immer da, wo nicht eine Gemeinschaft, sondern ein Individuum die Macht in der Hand hat; so kommt es, daß sie in Rom zuerst bei dem Römer, der sich als erster über die Bindungen der alten res publica erhob, der als einzelner, nicht als Organ einer Gesellschaft den Staat lenkt, die große Wichtigkeit erhält; wie ja auch auf der anderen Seite die avaritia und luxuries die Laster der Römer erst dann werden, als der große Gedanke der res publica verloren war. Es liegt, denke ich, mit der clementia Caesaris ähnlich wie mit seiner vielgerühmten elegantia, die in einer ganzen Reihe seiner Lebensäußerungen hervortritt, in der Kleidung, im Verkehr mit anderen,

1) Ähnlich Tullius vor Caesar bell. Hisp. 17, 2: salutem a tua clementia deposcimus.

nicht zuletzt in seinem Sprachstil, und nirgends doch eine bloße Manier ist, vor allem im Stil kein äußerlich angelernter Atticismus, sondern der Ausdruck seiner Geistesart. Doch wie dem auch sei, für den historischen Wert des Begriffes clementia ist die Antwort auf diese Frage ohne Belang.

IV.

Die große Bedeutung unseres Begriffes beginnt mit Caesar. Unter dessen Einfluß und in seiner Nachfolge hat Augustus, nachdem er der princeps geworden war, obwohl sie seiner Natur wohl viel fremder war als der Caesars, die clementia zum Leitstern seines Regimentes erhoben. Auf der Inschrift des goldenen Schildes, den ihm Senat und Volk in der Curia Iulia aufstellen ließ, war unter den Gründen dieser Weihung neben der virtus iustitia pietas auch die clementia genannt (Mon. Anc. 34). Sueton widmet den Beweisen seiner clementia ein ganzes eigenes Kapitel. Seit Augustus ist sie die wahre königliche Tugend, und der Kaiser selbst, wie in jeder anderen Hinsicht, auch in ihrer Bewährung das Vorbild seiner Nachfolger. Immer wieder tritt sie bei Tacitus und Sueton in Erscheinung, und das Urteil über den Wert eines Herrschers richtet sich geradezu danach, ob seine Regierung mild oder grausam war, ob die clementia oder die saevitia, wie bei Tacitus und Sueton das Gegenteil oft heißt, das Handeln des Princeps bestimmte. So etwa beginnt der bessere Zustand des römischen Reiches und damit schließt Sueton sein Werk ab, nach dem Tode des Domitian durch das Wohlwollen und Maßhalten der folgenden Kaiser: abstinentia et moderatione insequentium principum (Dom. 23, 2). Ein Wort ist hier noch zu sagen über Senecas Schrift de clementia. Wohl aus dem Gefühl heraus, daß der junge Kaiser Nero dazu neigt, den Grundsätzen, in denen ihn sein Lehrer erzogen hat, untreu zu werden, stellt er ihm das Bild eines wahrhaft großen Herrschers vor Augen, legt ihm gleichsam nahe zu prüfen, ob er in allen Stücken den Anforderungen an einen milden Herrscher genügt. Solch Fürstenspiegel haben auch Griechen geschrieben, aber abgesehen davon, daß die griechischen Schriften einen rein theoretisch-literarischen Charakter aufweisen, wie die des Antisthenes und Xenophon oder doch dem Adressaten ferner stehen, wie Isokrates Nikokles, Seneca aber eminent praktische Ziele verfolgt, an deren Erreichung sein eigenes und seines Vaterlandes Schicksal zum guten Teil hängt, so ist besonders die Themastellung für den Römer bezeichnend: Die Griechen schrieben *περὶ βασιλείας, πρὸς βασιλέα, πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον*, doch nie wie der Römer de clementia. Das zeigt die Geltung, die dieser eine Begriff im Denken der römischen Kaiserzeit besitzt.[1]) Vieles hat Seneca aus griechischen Quellen entnommen[2]), doch zumal im ersten Buch bewegt er sich durchaus in römischen Vorstellungen. Da ist alles individuell auf die Person Neros zugeschnitten, da führt Seneca, der Mahner und Berater, den Prozeß des Cinna ein, und Augustus von Livia zur Milde veranlaßt ist für ihn das leuchtende Exempel, dem es nachzueifern gilt. Er will nichts wissen von einer souveränen Autokratie, sondern sucht

1) Vgl. de clem. I 3, 3: nullum tamen clementia ex omnibus magis quam regem aut principem decet. 19, 1: excogitare nemo quicquam poterit, quod magis decorum regenti sit quam clementia.

2) Siehe A. Elias: De notione vocis clementia apud philosophos veteres et de fontibus Senecae librorum de clem. Diss. Königsberg 1912.

die Entwicklung zurückzuführen auf das Stadium der augusteischen Zeit, strebt eine Umkehr vom Dominat zum Prinzipat an, zu dem Imperium, das eine nobilis servitus ist; er warnt Nero vor der regia crudelitas, deren abschreckendes Beispiel auch für ihn noch der Diktator Sulla blieb.[1])

Ich kann nun nicht mehr die Betrachtung auf die folgende Kaiserzeit ausdehnen, was trotz der Wichtigkeit im einzelnen das Verständnis des Ganzen kaum fördern könnte: clemens ist ein stehendes Epitheton des römischen Herrschers geworden. Man hat einen gnädigen Kaiser; wenn er auch in Wahrheit diese Eigenschaft nicht bewies, sprach man doch gedankenlos von ihr: auf den Inschriften, auf Münzen. Von der göttlichen Verehrung hören wir ebenfalls. In tiberischerZeit erwähnt Tacitus den Altar der Clementia (Ann. IV 74), unter Caligula wird ihr geopfert und im J. 66 bei der huldvollen Aufnahme des Königs Tiridates durch Nero.

Mir steht es weiter auch nicht zu, über das römische Altertum hinausgehend die Verbindungslinie aufzuweisen, die zur Forderung der clementia als der Haupttugend des mittelalterlichen Herrschers führt. Daß sie gezogen werden kann, ist gewiß, und daß das römische und mit ihm das deutsche Kaisertum des Mittelalters hier auf dem großen Caesar aufbaut, schien mir wichtig zu sein und des Aufweisens wert.

V.

Ich kehre am Schluß noch einmal an den Anfang des Aufsatzes zurück. Dort beschäftigte uns ganz allgemein die Bedeutung des Begriffes clementia, und wir haben noch zu bedenken, ob der Grieche etwas ganz entsprechendes gekannt hat, so daß das römische Wort gegebenenfalls mit griechischem Gehalt gefüllt werden konnte. Nun, da ist zu sagen, daß kein griechischer Begriff sich völlig mit clementia deckt. Wenn die griechische Übersetzung des Monumentum Ancyranum und ebenso Plutarch, Appian und Cassius Dio bei der Erzählung von der Weihung des Heiligtums der Clementia Caesaris das lateinische Wort mit *ἐπιείκεια* wiedergeben, so entspricht dem vielmehr aequitas, wenn uns häufig *πρᾳότης*, *εὐγνωμοσύνη* an Stelle von clementia begegnen, so sind das nur ungefähre Wendungen, die lenitas viel näher kommen. *ἀνεξικακία*, *ἀοργησία* liegen noch viel weiter ab. Daß der Grieche selbst empfand, den lateinischen Begriff seiner Sprache nicht sicher benennen zu können, zeigt die Unbeständigkeit in der Wiedergabe: an einer anderen Stelle gibt Cassius Dio die Clementia Caesaris, der geopfert wird, mit *φιλανθρωπία* wieder (LIX 16, 10); und spricht der Rhetor Themistius im IV. Jahrh. in seinen Reden an Constantius und Theodosius von der Milde als der Tugend des Kaisers, so bezeichnet er sie bald mit *πρᾳότης*, bald mit *ἐπιεικεία* oder *φιλανθρωπία*, ohne ihr Wesen durch ein griechisches Wort jemals zu erschöpfen.

Wir sind am Ende. Römisch ist der Begriff der clementia, der größte Römer hat ihm seinen bedeutsamen Gehalt gegeben und hat als milder, schonender Herrscher das Vorbild geschaffen, das seither für das Herrscherideal aller Zeiten maßgebend geworden ist.

1) Calpurnius Siculus sieht zu Beginn der neronischen Regierung das goldene Zeitalter wiederkommen:

Omne procul vitium simulatae cedere pacis
Iussit et insanos clementia contudit enses. (Buc. 1, 58f.)

DER HEROISCHE HÖLDERLIN

Von Karl Hermann

I.

Es gehört zu den Grundanschauungen des reifen Hölderlin, daß 'der Dichter vor seinem Volke zu bestehen habe'. So fordert er selbst dazu auf, sein Werk an seinem Wert für unsere neuangebrochene Zeit zu messen, an den tiefsten Kräften, die sie bewegen. Andererseits steht jedes Neuwerdende unter dem Gericht des ewigen Volkstums — und welches Neue stellte sich bewußter darunter als das, in dem wir leben? — und so sind die Werke, in denen deutscher Geist Gestalt geworden ist, ein Spiegel, den sich das Neue immer wieder vor Augen halten muß. Daß das Werk Hölderlins zu den höchsten Offenbarungen deutschen Geistes gehört, dessen sind wir uns nach einem Jahrhundert der Verkennung wachsend bewußt geworden. Aber erst die jetzt angebrochene Gegenwart schafft die Atmosphäre, in der er wahrhaft verstanden werden und als Läuterungskraft im Neuen wirken kann. Es ist, als hätte er es selbst gewußt, wenn er sagt: 'Mein Jahrhundert ist mir Züchtigung', und ein andermal: 'Ich liebe das Geschlecht der kommenden Jahrhunderte. Das ist das heilige Ziel meiner Begeisterungen und meiner Tätigkeit, daß ich in unserer Zeit die Keime wecke, die in künftigen reifen werden'. Es wirkt fast wie ein Wunder, wie seine letzten Gedanken die letzten der Gegenwart vorwegnehmen, und wie seine Worte wie goldene Pfeile Apollos über 100 Jahre hin ferntreffend uns ins Herz gehen. Wenn man z. B. den Hyperion so langsam liest, so kommt das nicht zum wenigsten daher, daß man immer wieder von einzelnen Worten persönlich betroffen wird und ins Denken über Eigenes gerät. Daß Hölderlin heute so wirklichkeitsnah wirkt, darin liegt geradezu die letzte Erklärung, warum er bisher nicht verstanden werden konnte. Er wirkte auf seine Zeit nicht, weil sein Ewiges so wenig in Zeitliches verhüllt war, und er wirkt auf uns, weil wir das ewige Deutschtum suchen, wo immer es Gestalt geworden ist. Daß sein Werk so gar nicht Literatur, so ganz nur Dichtung ist, macht es für uns, die wir das Bleibende suchen, um das Neue auf es zuzurichten, tief bedeutsam. Freilich, was man populär nennt, kann Hölderlin auch heute nicht werden, dazu setzt er nicht nur zuviel Wissensbildung, Sprachkultur und ästhetisches Fingerspitzengefühl voraus, dazu lebt er auch zu sehr in einer Höhenluft, die nur den Geistigen erkennen läßt, aus welcher Erdverbundenheit gerade seine Geistigkeit wächst. Aber darin allein schon liegt ein Stück seiner Aktualität, daß unmittelbarer als bei den Klassikern sein Werk in der Spannung von Blut und Geist lebt und also auch unsere, von den gleichen Problemen bewegte Zeit zu ihrer eigenen Tiefe führen kann. Und es wird zu zeigen sein, wie gerade durch die starke Aktivität dieser Polarität bei Hölderlin das Humanitätsideal der Klassiker sich wandelt und in ihm sich schon erfüllt, was das Bildungsziel unserer Zeit ist: heroisches deutsches Menschentum.

II.

Freilich bedarf es dazu einer radikalen Umkehr der lange Zeit landläufigen Anschauung von Hölderlin, die auch heute noch in weiten Kreisen spukt. Seit

Schiller und Goethe in ihm im Grunde nichts weiter sahen als einen begabten Elegiker mit philosophischem Einschlag (unbegreiflich besonders bei Schiller, der doch Gedichte wie den 'Genius der Kühnheit' und 'das Schicksal' in der Neuen Thalia abgedruckt hatte)[1]), galt er als weltfremder Schönheitsschwärmer, als griechenlandflüchtiger Romantiker, als naturseliger Pantheist, als Pessimist aus Lebensuntüchtigkeit, als einer, dessen Gedichte auch aus gesunden Tagen durch den vorwirkenden Schatten der Krankheit verdächtig schienen, dessen Lebensschwäche auch seinen dichterischen Hochschwung diskreditierte, alles in allem, als eine sympathische, rührende Gestalt, der aber zur Tragik der ernsthafte Kampf gegen das Schicksal fehlte, eine ästhetische Kostbarkeit in unserer Literaturgeschichte, der doch das Letzte mangelte zur höchsten Wirkung, die ein Volk von seinen Großen verlangen muß: die menschliche Vorbildlichkeit und das Aufstecken von hohen Zielen auf weite Sicht — ein Dichter also zum Genießen, aber nicht zum Durch-ihn-werden. Man muß einmal die Literaturgeschichten von Gervinus bis Scherer und erst recht die popularisierenden der König, Bartels und Biese nachlesen, um zu sehen, wie verheerend eine falsche Ettiquettierung für die Wertung eines Dichters durch sein Volk werden kann, und zu erkennen, wie die Menschen nicht nur ihre Götter, sondern auch ihre Dichter nur allzu leicht nach ihrem Bilde machen. Nachdem aber schon Dilthey, der so vielseitig Anregende, weil Neusehende, in einem Aufsatz von 1866 einer vertieften Würdigung von Hölderlin das Wort geredet hatte, brachte die gewichtige Stimme Nietzsches die Wendung. Hölderlin ist der Lieblingsdichter seiner Pfortenser Jahre, er hat in ihm den Vorkämpfer gegen das Philistertum gesehen, er fand die eigene Schau des Griechentums in ihm vorgeahnt, die eigene Spannung zwischen Dionysischem und Apollinischem vorgeprägt — bis er dann freilich zuletzt doch so kritisch gegen den 'Ultraplatoniker' wird, daß er 'über seinen Untergang lachen könnte'. So wurde doch erst durch George und seinen Kreis der bisher Verkannte für eine breitere Öffentlichkeit der Gebildeten in eine neue Sicht gehoben und aus der rührenden Nebenfigur der deutschen Literaturgeschichte die monumentale Gestalt, der nun endlich wird, worauf Hölderlins Dichten und Trachten von vornherein gestellt war wie das Weniger: lebendige Wirkung. Das Georgesche Idealbild des Dichters, in dem sich Reinheit, Adel, Großheit, Priestertum und Heroentum vereinigte, in ihm war es schon vor einem Jahrhundert leibhaft geworden. Und als dann die dunklere, danteske Härte, die George aus eigener Vitalität hinzutat, dem Herrschaftsanspruch solchen Dichtertums auf sein Volk den Erfolg brachte, da führte er auch Hölderlin mit sich als seinen älteren Bruder ins Pantheon des deutschen Geistes. Aber die heroische Monumentalisierung durch George und seinen Kreis enthielt doch zuletzt zu viel subjektive Intuition einerseits und Zwang unter ein

1) Wenn hier wie später mehrfach H. mit Schiller kontrastiert wird, so geschieht das durchaus in Ehrfurcht vor 'dem überragenden Glanz und Geheimnis des mächtigen und verzehrenden Geistes Schillers' (Fricke). Was hier an Kritik an Schiller notwendig war, geht mehr auf die unumgängliche Zeitgebundenheit auch dieses Großen als auf seine Person und seine Leistung. Daß der Schritt Schillers über die vorhergehende Generation hinaus größer war als der von ihm zu H., dessen ist sich Verf. vollauf bewußt.

Dogma andererseits, als daß ihr unbedingte Gültigkeit hätte zugesprochen werden können. Der Entwicklungsgang des Hölderlinschen Geistes war doch noch zu sehr umstritten, es war aus dem Willen zu einem Mythos Hölderlin doch mancher falsch pathetische Zug in das Bild gekommen, auch war trotz Hellingraths großer Hölderlinausgabe die Sammlung, Bewertung und zeitliche Anordnung der Dokumente noch zu sehr im Fluß, als daß solche Synthese nicht doch in manchem als voreilig erschienen wäre.

So kommt das große Hölderlinwerk von W. Böhm[1]) gerade zur rechten Zeit, wenn es auch auf den ersten Blick wie ein verspäteter Nachkömmling von Biographien aus der Schererschule, etwa in der Art des *Lessing* von E. Schmidt wirkt. Böhm will — die Vorrede zum 2. Band sagt es ausdrücklich — durch wissenschaftliche Kleinarbeit ein unentbehrliches Korrektiv geben gegen 'die Gefahren des Subjektivismus, die die kausalitätsfeindliche Wesensschau mit sich bringt'. Schon indem er biographisch vorgeht, setzt er sich bewußt in Gegensatz zu den auf ein Seinsbild abzielenden Dichtermonographien der Gundolf, Friedemann, Bertram u. a. Auch scheut er sich nicht, heute noch nach dem Rezept Scherers zu arbeiten, das nach dem 'Erlebten, Ererbten, Erlernten' fragt. Einflüsse, Quellen, Modelle, Gegenstücke werden auch bei ihm breit, manchmal zu breit behandelt und weit, gelegentlich zu weit hergeholt. Aber während bei den Biographien Schererscher Kreszenz infolge der ehrfurchtslosen, positivistischen Grundeinstellung die Originalität des Dichters hinter dem Aufsuchen von Einflüssen allzu leicht verdampft, erhebt bei Böhm gerade das Eigene Hölderlins sich für den aufmerksamen Leser über das Gestrüpp des Vor-ihm und des Um-ihn-her ins eindrucksvoll Große. Hier ist ehrfürchtige Liebe und hohe Sicht in handwerklicher Akribie tätig gewesen, wie bei den Künstlern des Mittelalters, in entsagungsvollem Dienst, der darin kulminiert, ja vielleicht zu weit geht, daß Böhm darauf verzichtet, zum Schluß wenigstens aus den gewonnenen Resultaten ein Bild frei von Stützen und Streben zu geben, und die Synthese dem Leser überläßt. Dabei ist doch immer wieder zu spüren, wie feinste künstlerische und psychologische Intuition am Werk ist, die die gefundenen wissenschaftlichen Resultate ins Licht einer tiefen und klaren Wesensschau stellt. Aus der Fülle der bemerkenswerten Ergebnisse Böhms sei hier nur einiges für das Folgende Wichtige herausgestellt: Sehr eindringlich hebt sich die Bedeutung des Denkers Hölderlin heraus, der Kant, Schiller, Fichte gegenüber selbständig ist und in manchem über sie hinauswächst, der seinen Freunden Hegel und Schelling gegenüber sich nicht nur als Eigener zeigt, sondern nicht selten auch erster Anreger ist, der bis zu Gegenwartsproblemen vorstößt, so daß das Bedauern wach wird, daß zu systematischem Ausbau seiner Gedanken ihn doch die poetische Anlage nicht kommen ließ, später auch die Kraft versagte. Im übrigen wächst nicht zum wenigsten durch die philosophischen Kapitel das Buch über das rein Biographische heraus ins Ideengeschichtliche und wird zu einem wertvollen Beitrag zur Geistesgeschichte der Zeit der Klassik und Romantik. — Überzeugend ist auch der Nachweis, daß entgegen der landläufigen Ansicht bei dem späteren Hölderlin kein Einbruch von neuen, Früheres aufhebenden Ge-

1) W. Böhm, Hölderlin. Verlag Niemeyer, Halle. Bd. I 1928, II 1930.

dankenmassen geschieht, die nur durch einen schon krankhaften Rauschzustand ausgelöst worden seien, daß z. B. Griechentum und Deutschtum, Pantheismus und Christentun nicht einander verdrängende, sondern von vornherein sich befruchtende Ideale sind, und daß höchstens eine Akzentverschiebung vorliegt. — Deutlich tritt die künstlerische Selbständigkeit Hölderlins Schiller und Goethe gegenüber hervor, seine zweite, andersgeartete Klassik und damit das Abrücken von der von Heym vertretenen Ansicht, als handele es sich bei ihm um 'einen Nebentrieb der Romantik'. Gerade zur Romantik zieht Böhm einen sehr klaren Trennungsstrich. Wie sehr Hölderlin 'Platoniker' ist, wie bis in die Krankheit hinein helle, ordnende, gestaltende Diszipliniertheit über das 'Aorgische' herrscht, wird sehr deutlich und wirkt um so erschütternder, als das Vordringen des Wahnsinns gerade im Versagen der zügelführenden Hand trotz heroischer Anstrengungen sich dokumentiert. Als sehr verdienstvoll erscheint mir auch das ausführliche Kapitel über die Krankheit, dessen scheinbare Kühle doch aus der Liebe kommt. Indem Böhm nicht retten will, was nicht zu halten ist, rettet er besser als durch verschleierndes pathetisches Reden. Indem er aufräumt mit romantisierenden Vorstellungen vom plötzlichen Ausbruch des Wahnsinns, etwa infolge des unglücklichen Ausgangs des Liebeserlebnisses oder von Ausschweifungen in Paris oder von Strapazen auf der Wanderung durch Frankreich und nachweist, wie eine schizothyme Anlage in mehreren „Krankheitsschüben' sich allmählich zu einer Schizophrenie entwickelt, stellt er den Dämon hinter das ganze Werk des Dichters, aber nicht um auch das Frühe verdächtig zu machen, sondern um zu zeigen, wie viel Gesundes sich auch noch bei zunehmender Krankheit behauptet und also auch uns angeht. Daß Hölderlin, der ein Gratwanderer war an Abgründen vorbei sein Leben lang, dessen Kampf mit dem Schicksal wachsend ein Kampf seiner wachen Kräfte mit der Krankheit um sein Werk war, in diesem Kampf nicht versagt, sondern sich heroisch bewährt hat, ist der starke Eindruck des Kapitels über die Krankheit. Auf einzelne Einwände gegen das Böhmsche Werk wird im folgenden zurückzukommen sein. Jedenfalls ist es grundlegend für alle weitere Hölderlinforschung und erst recht wird jede synthetische Darstellung in Zukunft an ihm nicht vorbeigehen können.

III.

Die psychiatrische Untersuchung Böhms macht den Weg frei für eine unbefangene Würdigung von Hölderlins Gesamtwerk. Mögen sich im einzelnen schon früh Spuren einer gewissen geistigen Labilität finden, z. B. im Gleiten der Gedanken, im Wechsel der Stimmung innerhalb desselben Gedichts, vor allem auch im früheren Nachlassen der philosophischen Kraft, so rettet doch sein Gesundes sich je länger, je mehr in seine Dichtung. So sind auch die späten freien Hymnen durchaus noch Leistungen einer verantwortungsbewußten geistigen Persönlichkeit, die erst mit der sog. Vatikanstufe der Krankheit erliegt. So müssen wir auch die Gesamtproduktion des Jahrzehnts seines reifen Schaffens der Darstellung des heroischen Hölderlin zugrunde legen.

Eigentlich ist es verwunderlich, daß man das Heroische bei ihm so lange hat verkennen können. Es wird nur erklärlich aus der sentimentalen Voreingenommen-

heit, die in Hölderlins Dichtung nichts sah als den elegischen Niederschlag eines schicksalgeschlagenen Lebens und nicht merkte, wie das Lyrisch-bekenntnishafte der Kontrapunkt ist, durch den das priesterliche und profetische, heroische Reden an sein Volk nur eine dunklere, innigere Gewalt, nur tiefere Echtheit und Wahrheit erhält, die das oft gebrauchte Bild vom Adler, der mit noch blutenden Schwingen sich in den Äther erhebt, nur als Ausdruck seiner Verwundbarkeit, aber nicht seines Siegs über sie empfand. Da hielt man sich an Worte wie den Schluß der 'Heimkehr': 'Ein Sohn der Erde schein ich, zu lieben gemacht, zu leiden,' oder an den frierenden Jammer des Schicksalslieds, das die mitleidslose Seligkeit der Götter mit dem Geschick der Menschen kontrastiert, die von Klippe zu Klippe geworfen jahrlang ins Ungewisse hinabfallen, oder an den resignierten Hauch, der — scheinbar — das Letzte im Hyperion ist, um fromme Wehrlosigkeit als die Quintessenz des Hölderlinschen Wesens hinzustellen, und sah gar nicht, wie solche Stellen im Gesamtwerk verschwinden, und fühlte nicht, wie sie meist mehr schneidende Härte haben als melodische Klage. Man achte einmal darauf, wie in den meisten Bekenntnisgedichten persönlicher Bedrücktheit — sie sind schon an und für sich nicht zahlreich — der Ausklang ein Abschütteln der Resignation bringt in heroischem Aufschwung, und zwar nicht in dem Sinn: Ich will's tragen, sondern in dem: Ich will dennoch wirken. Dies erschütternd großartige Dennoch zu hören, ist die erste Vorbedingung für ein Verständnis Hölderlins. Welch breiten Raum solchen Bekenntnisgedichten gegenüber die Heldenverehrung einnimmt von dem frühen Gedicht auf Gustav Adolf an bis zur Ode auf Bonaparte, wie Herakles und Achill immer wieder erscheinen, wie er Gedichte auf Luther, den Prinzen Eugen, Karl XII., Kolumbus, Shakespeare plant, wie er in einem Drama Agis das Tätertum verherrlichen will, ja wie er — damals schon — Christus heldisch sieht, das schon zeigt neben seiner Vorliebe für Vergleiche heldischen Klangs, wie eingeboren ihm heroisches Denken ist.

Aber ist nicht doch solch großes Reden aus der Sehnsucht des Schwachen geboren, ist der Gegensatz zwischen Leben und Werk nicht so groß, daß das Werk mehr ein Traum von heldischem Leben als sein Ausdruck ist? Kann sich unser Wille zur Männlichkeit wirklich an seinem allzu blassen Bild entzünden? Daß dies Leben doch voller war, auch voller von gefülltem Alltag, als man gemeinhin meint, daß es doch nicht in einem lethargischen Warten auf Momente dichterischer Begeisterung sich erschöpfte, auch nicht das Verkriechen eines Menschenscheuen vor der Welt war, zeigt deutlich Böhms eingehender Verfolg von Hölderlins Leben bis in seine praktische Tätigkeit hinein. Gewiß, er war schüchtern aus der Sensitivität seiner Nerven heraus. Früh schon hat seine 'Maladie' ihn in Tun und Genießen gehemmt, aber mehr noch war es, daß er 'sich nicht ins Gemeine gewöhnen konnte', daß der allzu fein Organisierte sich an den Banalitäten des Lebens stieß. Dem Philistertum gegenüber versagten seine Waffen bis auf die einzige des Zorns über seine Unverbesserlichkeit und seine Gefährlichkeit für den Geist, wie er sich oft, am schneidendsten in dem berühmten Hyperionkapitel über die Deutschen auslebt. Es ist, wie wenn ein überzüchteter Jüngling aus altem Geschlecht linkisch wird in derber Umgebung. Oder ein anderes Bild: In einem Gefangenenlager kann

der Tätigkeitstrieb auch des Aktivsten sich nur als zornige Sehnsucht äußern. Ihn umstanden die Mauern des Lebens allzu eng. So rettete er sich in das Reich des Geistes und schlug dort seine Schlachten im Kampf um ein hohes Dasein, wo für den des bürgerlichen Lebens seine Anlage versagte. Daß er mit der Alltäglichkeit nicht paktierte, das war sein praktisches Heldentum. Es war seine Art des Lebensmutes, daß er jeder beruflichen Bindung an ein Pfarramt, zu dem ihn die Mutter immer wieder drängte, beharrlich auswich und sich die Mittel zu einem freien Leben geistiger Arbeit lieber 'zusammenhofmeistern und zusammenschreiben' wollte als durch ein Amt selbst dem Philistertum verfallen. Daß er so unbeirrbar seinen künstlerischen Idealen treu blieb, auch mit keiner Zeile sich verkaufte trotz der dauernden Not und — mehr noch — trotz ausbleibenden Ruhmes (Schiller hatte wenigstens den schon mit 21 Jahren), ist seine heimliche Lebensgröße. Im übrigen, wenn er unter Gleichgesinnten war, gab er sich frei und gelöst. Für Freundschaft war er immer offen und bis in die letzte gesunde Zeit hinein auch trinkfrohen Festen — es mußten eben nur Feste sein — nicht abgeneigt. Nicht Menschenscheu hat ihn von den Allzuvielen getrennt — wenigstens bis nach Homburg nicht — sondern daß er zu anspruchsvoll war. Mit den besten des Stifts, mit Schelling und Hegel, verband ihn eine fruchtbare, dauernde Freundschaft, und er war unter den dreien wahrlich nicht der nur Empfangende. Wenn auch 'die Nähe der wahrhaft großen Geister ihn abwechselnd niederschlägt und erhebt', wie er an Schiller schreibt, so hat er doch immer seine geistige Selbständigkeit ihnen gegenüber gewahrt. 'Ich bin gewohnt, zu prüfen, wenn ich verehren soll', heißt es in einem Brief an denselben Schiller. Wenn Hölderlin sich auch nicht im Alltag zurecht findet, so nimmt er am großen Leben seiner Zeit doch immer lebhaftesten Anteil. Er begeistert sich an der französischen Revolution. Das taten die anderen jungen Genies auch, aber nur Hölderlin zieht die praktische Folgerung und will in Revolutionsdienste treten. Nur sein körperlicher Zustand hält ihn ab. Über die Niederlage Napoleons bei Novi, später über den Frieden von Lunéville äußert er sich in seinen Briefen mit deutlicher nationaler Akzentuierung, den Rastatter Kongreß, zu dem ihn Sinclair mitnimmt, verfolgt er mit gespanntem Interesse. Mehr als einmal finden sich in seinen Briefen Äußerungen wie die: 'Sei's auch, wenn's sein muß, so zerbrechen wir unsere unglückseligen Saitenspiele und tun, was die Dichter träumten'. Wie anders die Bereitschaft des Herzens, 'das liebend unterzugehen, in die Fluten der Zeit sich wirft', als Goethes 'Selig, wer sich vor der Welt ohne Haß verschließt'.

Auch was man gern anführt, um sein Leben gegen sein Werk auszuspielen, Widerstandslosigkeit gegen das Leid, kann man ihm wahrlich nicht nachsagen. Wohl trifft es ihn bis ins Mark, aber dann wandelt es sich ihm in Glut zu neuem Werk. So ist z. B. alles andere richtig, als daß er nach der Frankfurter Katastrophe in tatenlose Melancholie versunken wäre. Keine Zeit ist schaffensreicher, ideenvoller und im Grunde lebensbejahender als das auf Frankfurt folgende Homburger Jahr. Freilich, wenn er nach der Trennung von Susette Gontard in der Ode 'Abschied' seinem Schmerz und gekränkten Stolz solch erschütternden Ausdruck gibt, so wirkt das so als aus tiefsten Tiefen kommend, daß man die Verse für den

komprimierten Niederschlag der Stimmung einer ganzen Epoche halten möchte, aber schon im folgenden Gedicht 'An die Parzen' ringt er sich aus Todesahnung zu einem Gebet um Leben für sein Werk durch, und 'Menons Klage' erhebt sich aus der Melancholie zu verklärter Hoffnung auf ein neues Jahr der Seele, und — wieder, wie immer — zum Gedanken an seine Aufgabe:

> Großes zu finden, ist viel, ist viel noch übrig, und wer so
> Liebte, gehet, er muß, gehet zu Göttern die Bahn.

So ist das Homburger Jahr ja auch das des Empedokles geworden, der trotz des Untergangs des Helden ein Hymnus auf großes, geläutertes Leben ist. Wenn Jaspers einmal bemerkt, daß Hölderlins leidendes Selbstbewußtsein sich allmählich in ein festes und souveränes verwandelt, so fällt in die Homburger Zeit der Anfang dieser Wandlung. In ihr bewährt sich an Hölderlin selbst das Wort aus dem Hyperion: 'Wer auf sein Elend tritt, steht höher.' Der grandiose Stoizismus Schillers, der nichts von den Nöten seines Lebens in sein Gedicht dringen läßt, ist allerdings nicht Hölderlins Art, aber indem er uns sein Leid miterleben läßt, haben wir auch teil an seiner Überwindung. Schillers Dichtung ist immer pathetischer Aufruf zum Leben in den Regionen, wo des Jammers trüber Strom nicht mehr rauscht, Hölderlin zeigt uns den Sieg in — fast möchte man sagen — österlicher Verklärung. Das Heroisch-innige kommt von daher in sein Werk. Und schließlich, wenn einer wie er so ständig gefährdet lebt, immer so in besonderem Maße 'unter Undenkbarem wandelt', und doch so ständig im Großen und Reinen, dann gelten für ihn Heraklesmaßstäbe, auch wenn er keine Heraklesnatur hat.

IV.

Ein immer wiederkehrendes Thema der Dichtung ist das Verhältnis von Sänger und Held, hinter dem sich der weite Aspekt vom Handelnden und Betrachtenden, von Weltgeschichte und Geistesgeschichte, von Natur und Geist auftut. Die meisten Dichter empfinden wie Goethes Tasso dies Verhältnis als Gegensatz, und oft steht hinter ihrem Anspruch, daß der Sänger mit dem König gehen müsse, weil beide auf der Menschheit Höhen wohnen, ein Sichwehren gegen die Volksmeinung — vielleicht auch gegen die geheime eigene Stimme — als sei das Schaffen im Stoff der Geschichte doch höher zu werten als das Kranzwinden um das Haupt der Sieger. Davon ist bei Hölderlin nichts zu spüren. Ihm ist Dichtertum Tätertum. Schon wenn er in Jugendgedichten Große der Geschichte besingt, so geschieht es, um sie ganz unbefangen als Vorbilder für sein Streben hinzustellen, das doch von vornherein auf den Lorbeer des Poeten aus ist. Wenn es in dem Tübinger Gedicht 'An Herakles' heißt:

> Reif bin ich zum Königsitze,
> Und mir brechen stark und groß
> Taten wie Kronions Blitze
> Aus der Jugend Wolke los,

so sind die Taten, auf die er stolz ist, die Jugendhymnen 'auf der Menschheit große Gegenstände'. So spricht er auch von der heiligen Phalanx der Dichter und

nennt sie 'Heroen, die allein der Eroberung Recht haben'. Wenn Hyperion enttäuscht von seinem Ausflug in kriegerisches Leben zurückkehrt, so ist die ihm von der sterbenden Diotima gestellte Aufgabe, 'Priester der Natur' zu werden, nur gedacht als eine höhere, ihm gemäßere Form handelnden Lebens. Empedokles, der Weise, der sich in freiem Entschluß für sein Volk in den Ätna stürzt, ist als Täter in mythischer Höhe, nicht als tragisch Leidender aufgefaßt, wie neben vielen Stellen des Dramas es die Ode 'Empedokles' ausspricht:

Heilig bist Du mir wie der Erde Macht,
Die Dich hinwegnahm, kühner Getöteter,
Und folgen möcht ich in die Tiefe,
Hielte die Liebe mich nicht, dem *Helden*.

So treten als Heroen ihm neben Achill und Theseus, Barbarossa und Napoleon auch Homer und Shakespeare, Luther und Klopstock. Und daß ihm selbst der Wechsel von einem Tätigkeitsbereich in den andern ein naheliegender Gedanke ist, sagt neben vielen anderen Briefstellen diese: 'Wenn das Reich der Finsternis hereinbrechen will, dann werfen wir die Feder unter den Tisch und gehen in Gottes Namen, wohin es am nötigsten ist.'

Wenn etwas, so ist diese Gleichsetzung von Dichter und Täter ein Beweis für die Aktivität des hölderlinschen Geistes. Es spricht sich darin dieselbe Wesensanlage aus, die ihn philosophisch zum Anhänger — muß man nicht sagen, Mitbegründer? — der Schellingschen Identitätsphilosophie macht, die in Natur und Geist nur zwei parallele Wirkungsreihen der einen göttlichen Substanz sieht, und in der für einen Rangunterschied zwischen beiden kein Platz ist. Der im Reich des Idealen Wirkende ist ein Handelnder gleich dem, der im Realen tätig ist. Und weil in jeder Erscheinung Ideales und Reales sich mischt, ist auch ein Hinüberwechseln von einem Bezirk in den anderen nur zu entscheiden nach der Frage, was gerade am nötigsten ist. Andererseits entspricht aber auch der Gleichwertung von Kunst, Philosophie und Religion in der Identitätsphilosophie die Vereinigung von Dichter, Denker und Frommem in Hölderlin. Es ist nur die dreifache Entfaltung desselben Geistes. Daß diese drei Seiten sich in ihm so im Tiefsten die Waage halten, ist der eigentliche Grund seiner harmonisch-klassischen Wirkung, indeß z. B. bei Hegel das Vorwirken des Intellektuellen zuletzt doch zu einem Dogmatismus führt, ähnlich dem, wie wenn Aristoteles aus den Urahnungen Platos Gesetze macht.

Wenn für Hölderlin Dichten so gar nicht Spiel im Sinn der Schillerschen Ästhetik ist, sondern wirklich ein Poiein, ein Neuschaffen, so ist es schon an und für sich eine Tat wagenden Mutes. Der echte Poet ist immer ein Abenteurer in Neuland. Daß er dies Abenteuer nicht im Gefahr nicht achtenden Rausch der Intuition unternimmt, daß vielmehr der Aufschwung, in dem er, wenn einer, dichtet, von höchster Verantwortung und heilig-nüchterner Disziplin begleitet ist ('wo die Nüchternheit dich verläßt, ist das Ende der Begeisterung'), hindert nicht, sondern erhöht den Tatwert seines Dichtens. Der zeigt sich nicht zum wenigsten darin, daß er um den Tatcharakter des *Wortes* weiß. Vom 'tödlich faktischen Wort' redet er in den Anmerkungen zum Sophokles. Er ringt darum, daß seine

Worte treffen. Man muß die vielen Variationen seiner Gedichte einmal verfolgen, um zu sehen, wie er nicht ruht, bis er den das Wesentliche am schlichtesten prägenden Ausdruck gefunden hat. Er will — wie Weinstocks 'Sophokles' das von dem griechischen Dichter ausführt — den Sinn des Seins im Wort lebendig machen. Lebendig machen heißt nicht rationalisieren, aber auch nicht mit Schwärmerei verhüllen, sondern die innere Kraft und Dynamik eines Dings zum klaren, wirkenden Leuchten bringen. Daher kommt's, daß seine Worte so gefüllt und doch so einfach sind, so bewegt und so still zugleich. 'Wem sonst als dir', schreibt er Susette Gontard als Widmung in ihr Exemplar des Hyperion. Man versteht die dunkelglühenden späten Hymnen falsch, wenn man von nüchternen Stellen in ihnen redet. Der Dichtersprache letzte Höhe ist Bildlosigkeit. Sein Wort will nichts tun als aussagen. Es will nicht funkeln, blenden und verführen, es schielt nie, es lebt nur in seinem eigenen Sein, fast möchte man sagen, es kann nichts dafür, daß es so musikalisch ist. Es will eben nur Wort sein. Das macht es so adelig. 'Was ich sah, das Heilige, sei mein Wort', heißt es in der Hymne 'Das himmlische Feuer'. So ist das Wort schon, wie alles bei ihm, ganz unromantisch. Der Romantiker vernebelt zu leicht die Dinge schon durch die Musik seiner Sprache, oder er spielt mit ihnen in romantischer Ironie, Hölderlin ist so ehrfürchtig vor den Dingen, daß er nichts will als ihnen ihre eigene Sprache geben, viel zu erfüllt von seinem Gegenstand, als daß er kritisch über ihm schweben könnte. Wohl will er wirken, aber nie durch auf Wirkung gestellte Sprache, sondern nur durch die Lauterkeit des Worts.

V.

Solche Ehrfurcht vor dem Wort kommt daher, daß er hinter die Oberfläche der Dinge sieht, daß er im Seienden lebt. Dieser Umgetriebene, Unbehauste wurzelte, wenn einer, im Existenziellen. Das aber ist die erste Bedingung des Heroischen, daß man den Dingen auf den Grund geht und danach fühlt, denkt und handelt, daß man radikal ist. So ist für Hölderlin denn auch der Schwärmer ebenso schneidend verächtlich wie der kalte Verstandesmensch. Von beiden weiß er, daß ihnen zum Erfassen des Wesentlichen ein Wesentliches fehlt. Er weiß um die Gefahren des abstrakten Geistes so gut wie um die der ungezügelten Begeisterung, er kennt die 'Krankheit des Gefühls', weiß aber auch, daß 'aus logischen Systemen etwas gefolgert werden kann, was in der Realität unrecht ist'. Begeisterung ist nur echt, wenn wir uns 'in ihr objektivieren'. Als deren oberste Form erscheint ihm 'die des Feldherrn, der mitten in der Schlacht unter Besonnenheit den Genius mächtig erhält'. So bringt er die Wärme und die Kälte mit, um aus seinem 'Willen zum Einssein mit Allem, was lebt', nicht romantische Naturschwärmerei zu machen, sondern in klarem Gefühl für geistige Rangordnung auf der Stufenleiter des Lebendigen zu dessen Urgrund vorzudringen. An diesem Seienden entzündet sich dann seine Frömmigkeit, und wenn sie ihn auch immer wieder zu mythischem Ausdruck (Vater Äther z. B.) drängt, so bewährt sich seine besonnene Klarheit darin, daß er bei aller frommen Wärme nie vergißt, daß es im Letzten Gleichnisrede ist, nie hypostasiert er die mythische Gestalt zur realen Gottheit. Das, worin

dies Seiende sich offenbart, wovor er fromm wird, sind die 'Mächte', die Natur mit ihren erhaltenden und zerstörenden Kräften, das Schicksal, der Tod, aber auch der ordnende, gestaltende und neuschaffende Geist. Das sind ihm keine leeren Abstraktionen, vielmehr unmittelbar in Landschaft, Volk und Geschichte wirkende Gewalten. Das ist Hölderlins dichterischer Realismus, daß die allgemeinen Begriffe Raum und Zeit sich in diesen Wirklichkeiten konkretisieren. Sie und die in ihnen herrschenden Mächte sind die hohe und helle, die durchsichtige und dichte Atmosphäre, in der seine Dichtung schwingt. Während bei anderen Dichtern des Seienden, z. B. bei Sophokles und Shakespeare, die Menschenwelt die Realität und die großen Typen in ihr die Agierenden sind, die Götter aber erst hinter der Bühne spürbar werden, sind die Redenden und Angeredeten, die Handelnden bei Hölderlin diese Mächte selbst. Darum liegt eigentliche Menschendichtung ihm nicht ('die Seele hält sich desto weniger mit dem Individuum auf, je mehr sie sich für das Allgemeine interessiert'), es ist sein Eigentümliches, daß er Ideendichter ist in dem wörtlichen Sinne, daß er — echter Platoniker — Ideen zu bluthaftem Leben ver-dichtet.

Dazu befähigt ihn die besondere Art der Spannung, in der Dionysisches und Apollinisches bei ihm lebt. Irgendwie ist sie in jedem Dichter, wie z. B. Goethes unmittelbare Anschauung sich aus diesen beiden Quellen speist. Aber während bei ihm beides als organische Ergänzung aus der harmonischen Grundanlage wächst, zeigt sich bei Hölderlin der schizothyme Charakter seines Wesens darin, daß das Helle und das Dunkle in ihm ursprünglich gegensätzlich zueinander stehen, und erst aus sehr aktivem Ringen beider die Harmonie hervorgeht, die darum ja auch solchen sieghaften Unterton hat. Weil er aber nur im Bereich des Geistes die Kraft hat, der dunklen Gewalten Herr zu werden, wie Herkules den Antäus erst besiegen kann, wenn er ihn vom Boden hebt, vollzieht sich der Kampf und führt zum Sieg erst in dem Zwischenreich der Wirklichkeit und des Seienden, eben in dem der 'Mächte'. Indem bei Hölderlin an Stelle des Schillerschen Gegensatzes von naiv und sentimentalisch der zwischen dem Dionysischen (er nennt es das Apollinische) und dem Apollinischen (das bei ihm das Junonische heißt) tritt, werden nicht nur die Schillerschen Kategorien des Ruchs des Intellektualismus entkleidet und in den überrationalen Bereich von Blut und Geist gehoben, aus deren Ineinanderwirken erst eine lebendige Synthese erwächst, es wird dadurch auch — anders als bei Schiller — die einzelne Seele mit fruchtbarer Spannung geladen, denn beides, Blut wie Geist, ist in jedem. Wie bewußt Hölderlin diese Grundkräfte des Menschen sind, zeigt u. a. die große Ode 'Natur und Kunst', in der er den am Tag waltenden, gesetzgebenden, weisen Herrscher Juppiter zur Ehrfurcht vor dem in den Abgrund geschleuderten Vater Saturn, dem 'Gott des Gewölks, aus dem der Blitz kommt' und der 'heiligen Dämmerung' mahnt.

Eins ist hier noch zu sagen: In wem so stark wie in Hölderlin die 'oberen und die unteren Gewalten' Georges leibhaftig wirksam sind, wer so von Blut und Geist getrieben ist und in beidem sein göttliches Erbteil spürt, der läßt sich von keinem fremden Gesetz beherrschen, der folgt der eigenen Stimme, der lebt unethisch, wenn ethisch leben unter allgemeingültige Regeln das eigene Wesen

und Handeln beugen heißt — der kann nicht Kantianer sein. Das macht das Heidnisch-adlig-heroische bei ihm aus, daß er so aufrecht wandelt, wie der Gott im Busen es ihm gebietet, und seinen Geist unter kein fremdes Joch zwingen läßt. Mag er im äußeren Leben sich auch nicht zurechtfinden, in der Welt, die seine Heimat ist, geht er in unbeirrtem Instinkt und heller Freiheit seinen Weg. Daß man ein Held auch sein kann in Knechtsgestalt, das zeigt Hölderlin.

VI.

Aber wenn auch nicht ethisch — müßte man nicht sagen, weil nicht ethisch? — er lebt fromm. Er weiß um die Gegebenheit der objektiven Mächte, und daß unser Dasein und Sosein unter dem ehernen Himmel des Seins sich vollzieht. Seine menschliche Situation hinzunehmen und ehrfürchtig zu bleiben vor den Waltenden droben, auch wenn sie mitleidlos sind, mit gläubiger Bitte ihnen immer wieder zu nahen, auch wenn sie sich immer versagen, und selbst für das Leid dankbar zu sein als für eine Gabe von ihnen, das ist im Grund die stolzeste Art, wie der Mensch sich seine Freiheit den Göttern gegenüber bewahrt. Wie es aus der Hyperionstelle klingt: 'Des Herzens Woge schäumte nicht so schön empor und würde Geist, wenn nicht der alte stumme Fels, das Schicksal, ihm entgegenstände', oder aus der anderen: 'Das ist herrlich, daß wir erst im Leid der Seele Freiheit fühlen . . . Ich bin so innig angefochten, bin so unerhört gekränkt, bin so ohne Hoffnung, ohne Ziel, bin gänzlich ehrlos, und doch ist eine Macht in mir, ein Unbezwingliches, das mein Gebein mit süßem Schauer durchdringt, so oft es rege wird in mir.'

Aber solch stolzes und freies Dennoch dem Schicksal gegenüber ist doch nur echt, wenn es wirklich das des errungenen Sieges ist. Die Schauer des Tragischen müssen wirklich durch die Seele dessen gegangen sein, der in Freiheit leben will. Er muß um das Leid- und Todverhaftetsein alles Irdischen, nicht nur seiner selbst, wissen, ja unter diesen Schatten leben, ohne deren Einbeziehung ins Eigene keine Existenz im Wesentlichen möglich ist. Hölderlin hat die Furchtbarkeit des Daseins erlebt und ist ihr nicht ausgewichen wie doch Goethe, den es vor dem Abgrund schauderte. 'Wie man einem Helden nachsagt, kann ich von mir sagen, daß mich Apollo geschlagen', heißt es in einem Brief. Aber sein persönliches Geschick war ihm doch nur nächstliegendes Exempel für die reale Situation alles Menschlichen. So war ihm auch der frühgeahnte Untergang der nächste Unterricht für die Vergänglichkeit des Irdischen, der kalte Anhauch des Todes ist immer wieder in seinen Versen zu spüren. 'Zerreißend spielen bald alle Geister des Todes auf den Saiten des Herzens mir.' 'Wenig lebt' ich, doch atmet kalt mein Abend schon.' 'Und daß zu frühe die Parze den Traum nicht ende!' 'Er erschreckt uns, der Retter Tod', diesen Klopstockvers schreibt 1804 der Kranke auf ein Blatt. So war ihm Todesfurcht nicht fremd, aber wie gefaßt klingt der Schluß der späten Ode 'an die Hoffnung'. 'Und darfst du nicht, ein Geist der Erde kommen, schrecke, o schrecke mit Anderm das Herz mir!' Wie aber auch hierin das persönliche Erleben ins Allgemeine geht, davon ist der elegische Hauch, der über dem Hyperion liegt, ein Zeichen. Der kommt nicht nur vom Scheitern des eigenen Lebensplanes,

auch nicht nur durch den Tod Diotimas und Alabandas, sondern mehr noch von der Empfänglichkeit des Helden für die Vergänglichkeit in der Natur und vor allem durch den großen atmosphärischen Hintergrund der Trümmer der antiken Welt. Wie sehr ihm das eigene Schicksal das Verständnis des Tragischen weckte, machen die Anmerkungen zu Sophokles' Antigone und König Ödipus deutlich, durch deren ästhetische Untersuchungen das Bekenntnishafte spürbar hindurchscheint. Ganz anders als die Klassiker macht er Ernst mit dem Problem des Tragischen bei den Griechen. Die Erkenntnis, daß es sich da nicht um ein Ästhetisches oder Philosophisches, sondern um ein Religiöses handelt, um die Grenzen der Menschheit vor der unerforschlichen Gottheit, diese unsere frisch erworbene, z. B. in Weinstocks Sophokles vertretene Anschauung lebt schon, damals unbeachtet, in den Hölderlinschen Anmerkungen.[1]) Er weiß, daß 'die Götter leben droben über dem Haupt in anderer Welt'. Sie senden uns Schicksale, 'deren Anfang und Ende sich schlechterdings nicht reimen', von denen Gerechtigkeit verlangen, schon menschliche Anmaßung ist, denen gegenüber uns nichts bleibt als 'lieben göttlich Unrecht'. In diesem Verständnis des Tragischen bewährt sich sein Wurzeln im Existentiellen. Es war doch gefährlich für Stefan George, daß er Hölderlin sich zum Eideshelfer nahm. Die hieratisch-mystische Feierlichkeit der Georgeschen Kunst versagt doch im letzten, bringt sich und ihre Gläubigen dadurch um das Wesentliche, daß sie nicht um das Tragische weiß. Wenn sie von den dunklen Mächten spricht, dann meint sie die bluthaften Untergründe des Lebens, aber nicht die Abgründe des Schicksals. Keiner deckt so wie Hölderlin diese Schwächen auf, gerade weil sie in manchem tatsächlich geistesverwandt sind. Je näher man sie vergleicht, desto mehr erscheint der Lebensfremde als im Besitze echten Lebens, indeß der Lebensstarke doch des Lebens Tiefen und Härten durch Kunst verhüllt.

Und doch ist auch Hölderlin als Dichter nicht Tragiker. Als er eine Tragödie schreiben wollte, geriet sie ihm zur 'dramatischen Hymne' (Böhm). Wohl ist der Empedokles 'eine Weise von Liebe und Tod', aber hier ist der Tod nicht der von der Gottheit auf den Menschen geschleuderte Blitz, weil der sich vermaß, mit ihr zu reden, wiewohl er Staub und Asche war, hier ist er freiwillige Tat in höchster Begeisterung, Anfang neuen, erhöhten Lebens im All. Das Tragische liegt schon hinter ihm, die Verkennung durch das Volk und — mehr noch — seine eigene Hybris, die sich angemaßt hatte, selbst Gott zu sein. Nun geht er freiwillig in den Tod ('denn sterben will ich, mein Recht, mein Vorrecht ist's'), nicht um zu sühnen, sondern um sich selbst zu vollenden in einer höchsten Lebenstat. ('So ist dem Genius wohl in Todesschatten, wenn ihn der Lebenshauch der Tat umfliegt.') Diese Lebenstat ist aber zugleich eine Tat opfernder Liebe. Er geht für sein Volk in den Tod. Es hatte den Abfall von ihm bereut und ihm die Krone angeboten. Er aber weiß, daß seine Vormundschaft es weiter in Unmündigkeit halten würde, und

1) Für das Verständnis des Tragischen bei H. ist aufschlußreich H. Schrader, H.s Deutung des König Ödipus und der Antigone (Röhrscheid, Bonn 1933). In der Betonung des religiösen Grundcharakters der H.schen Auffassung vom Tragischen scheint er mir Böhm gegenüber durchaus im Recht zu sein.

daß in freier Selbstbestimmung des Volkes sein Geist erst wahrhaft wirksam werden und eine neue Zeit heraufführen kann.

Wird man nicht sagen können, daß hier — realiter — der Tod verschlungen ist in den Sieg, an Stelle der Tragik die Harmonie tritt? Und wird nicht in solcher Haltung aus dem sozusagen negativen Heroismus des tragischen Helden der positive des begeisterten? Wer an den Geist glaubt, der hält auch trotz Schicksal, Leid und Tod an diesem Glauben, nicht um durch ihn glücklich zu werden, sondern weil er das letzte Eigene ist. Und sollte der Gedanke blasphemisch sein, im tragischen Helden schließlich doch ein höchstes Produkt individualistischen Denkens zu sehen, weil es sich da doch immer um den Konflikt des Ich mit der Gottheit handelt, mag das Ich noch so welthaltig sein, während im Leben aus dem Geist erst in Wahrheit die altruistische Ebene betreten wird? Denn nicht um *meinen* Geist geht es ja, sondern um den, an den ich mich verliere, in dem mein Ich verdampft. Und wenn ihm auch das dunkle Sein ewig fremd gegenübersteht und sein prometheisches Himmelstürmen ewig vergeblich ist, von dem Kampf kann er nicht lassen, er ist sein existentielles Schicksal. Zur frommen Anerkennung des Seins gehört auch die dieser Realität. Damit rückt die Frage, was die Gottheit mit unserm Sosein macht, aus der Front in die Etappe, und es wird Raum für aktiv heroische Haltung und deren Glück des Sichverlierens an unsere Aufgabe. Und — noch eine Blasphemie — ist das nicht schon immer die innerste Haltung aller wirklich Lebendigen über die Empfindung des Tragischen hinaus gewesen?

Aber damit ist das Tragische nicht ausgeschaltet, nur an seinen Rang verwiesen. Empedokles muß auch durch die Tragik hindurch. Und Hölderlin hätte das Drama nicht dichten können, wenn ihm der tragische Schauer nicht in seiner ganzen Tiefe Begleiter des Lebens gewesen wäre. Die Aufgabe des Tragischen ist, daß es uns erst für das Sein die Augen öffnet, daß es uns die Verlogenheit des alten Schlangenspruches: Eritis sicut deus, eindringlich macht, daß wir die Ehrfurcht lernen vor den Waltenden droben, die uns an unseren Platz verweist, uns unsere Aufgabe erkennen und erfüllen lehrt, dabei auf die Göttersprüche trotz des Dunkels über uns horchen läßt, damit wir vom titanischen Heroismus der Auflehnung zum herakleischen der Tat kommen und so schließlich durch unser Werk das Sein vermehren. — Wenn heute das heroische Ideal des Opfers und der Tat als das Ideal unserer Zeit erkannt ist, so fordert es nicht Unterdrückung, sondern Entfaltung des Individuums, ohne die es nicht zum Tragischen geführt werden kann, das erst Menschen schafft, deren Opfer weiterhilft. Solch durch Tragik geläutertes, über Tragik hinausgewachsenes Heroentum liebender Tat zeigt uns Hölderlin im Empedokles, lebte er selbst. Seine 'Begeisterung', die im Grunde nichts anderes ist als heller Glaube, macht das Wort wahr und anschaulich, daß der Glaube alles überwindet, denn hier triumphiert er auch über das Letzte, das tragische Weltgefühl.

VII.

Tatwille geht auf Erfüllung idealer Ziele in einer realen Gemeinschaft. Die ist bei Hölderlin die vaterländische. Wenn er prophetisch vom Anbruch einer neuen Zeit und eines neuen Reiches redet, so bleiben seine messianischen Visionen

nicht im Allgemeinen, sondern gehen auf Deutschland. Es wäre Unrecht, den Klassikern Nationalbewußtsein abzusprechen, aber es bleibt eingeordnet in den doch noch rationalistischen Gedanken des Weltbürgertums. Ihr Deutschland ist das des Geistes, hinter dem Stolz auf es klingt doch die Resignation durch, daß ihm gerade um der Art seines Geistes willen die staatliche Ebenbürtigkeit mit anderen Völkern versagt ist. Hölderlin sieht als 'reifeste Frucht der Zeit' ein Deutschland kommen, in dem ein aus deutschem Wesen geborenes staatliches Gebilde die Volksgemeinschaft umfaßt. Sein Nationalgefühl ist bluthafter als das Schillers und Goethes, er weiß tiefer als sie um Schicksalsverbundenheit und Erdgebundenheit des Volkstums. Es wächst ganz anders aus dem Heimatgefühl, die Seele der wirklichen deutschen Einzellandschaft ist ihm lebendig, während es bei den Romantikern doch meist bei der allgemeinen Naturbeseelung bleibt. Nürtingen, den Main, den Neckar, den Bodensee, Heidelberg stellt er in der ihm eigenen Verschmelzung von Anschaulichkeit und Geistigkeit, Innigkeit und Monumentalität vor uns auf.

Was Deutschtum ist, ist ihm am Griechentum aufgegangen. Trotz des äußeren Anscheins ist nichts Klassizistisches in ihm. Nicht griechisches Wesen will er auf Deutschland übertragen, seine Versenkung in die Antike hat ihn gerade die andere Art unseres Volkstums sehen gelehrt. Der große Brief über Athen im Hyperion setzt das Griechische in scharfen Kontrast zum Nordischen, zum 'Hesperischen', wie er sagt. Er sieht dessen Schwächen und geißelt sie oft, wie Peitschenhiebe fallen die Anklagen im vorletzten Hyperionbrief auf die Neigung der Deutschen, Philister, 'glebae addicti' zu sein. Nur ein Deutscher — hat man gesagt — durfte aus Zorn gewordener Liebe so von den Deutschen sprechen, ihm aber gibt dies Recht dazu schon die Ode: 'O heilig Herz der Völker, o Vaterland!', in der er Deutschland als die echte Erbin Athens im geistigen Herrscherrecht über die Völker preist. Und wenn es darin heißt, 'Denn wie der Frühling wandelt der Genius von Land zu Land' (gemeint ist, von Hellas nach Deutschland), so nimmt den Gedanken in apokalyptischer Großartigkeit und Glut die Hymne 'Germanien' — Offenbarung und Vermächtnis eines Scheidenden wie die letzten Reden des Empedokles — wieder auf. Da überschwingt Zeus' Adler vom Indus kommend, den Parnaß und Italien, jauchzt, wie er über die Alpen fliegt, und 'die vielgearteten Länder' des Nordens sieht, einer neuen Weltzeit zu, und

Ruft es laut, der Jugendliche,
Nach Germanien schauend.
Du bist es, auserwählt
Alliebend und ein schwer Geschick
Bist du zu tragen stark geworden,

und sieht prophetisch die Feiertage:

Germania, wo Du Priesterin bist
Und wehrlos Rat gibst
Den Königen und den Völkern.

Wunderbar, wie im Nationalen das Soziale schon durchklingt, wie nationaler Gemeinschaftsgeist das oberste, alle Gleichmachende ist, der Geist, der aus der

Rede des Empedokles an die Agrigentiner spricht: 'O gebt euch der Natur' usw. und der in den Worten des 'Systemprogramms' lebendig ist: 'So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen ... Dann herrscht Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volkes vor seinen Priestern und Weisen. Dann erst erwartet uns gleiche Ausbildung aller Kräfte.'[1]) Solche Gemeinschaft findet ihren sichtbaren Ausdruck in den Festen des Volkes. Immer wieder redet Hölderlin von ihnen. Sie haben den religiösen Grund des gleichen Glaubens Aller und tragen darum wie die Feste der Griechen kultischen Charakter. Auch im Religiösen also mündet, was die Klassiker noch nicht wußten, der Individualismus in den Gemeingeist. Der Kult gilt nicht nur den Göttern, sondern auch den Heroen und Großen des Volkes. Darum spielt der Mythos eine große Rolle, aber nicht in epigonenhafter Pflege bestehender Mythen, die zeugende Kraft des lebendigen Volkstums belebt sie vielmehr immer neu und bewährt sich auch im Schaffen des Mythos der eigenen Zeit. Von solchen Festen und von solcher neuen Zeit redet z. B. seherisch Diotima im 5. Kapitel der ersten Hyperionfassung.

Gewiß, ein Wunschbild deutscher Volksgemeinschaft, aber eins, das nicht zum Träumen reizt, sondern ein solches,

daß die Brust, wie Waffenträgern
Euch nach Taten klopft und eigner schöner Welt.

Sind solche Feste, ist solches Volkstum, solches Heroentum nicht gerade die Sehnsucht aller guten Deutschen heut und das heilige Ziel, auf das wir hinstreben?

SINN DER AUSLANDSKUNDE[2])

Von Eduard Baumgarten

Deutschland ist in den Nachkriegsjahren infolge des Hungerzustandes, der auf die vorausgegangene körperliche und geistige Blockade der Kriegszeit folgte, förmlich überschwemmt worden mit Auslandsgut — und zwar hauptsächlich, — einer bloßen Neugierigkeit entsprechend, — mit amerikanischen Dingen. Der deutsche Büchermarkt schwoll an mit Amerikaliteratur; amerikanische Moden in Musik, Tanz, Flirt, feierten — blind gepriesen oder auf der Gegenseite blind getadelt — einen massenhaften Einzug. Die deutsche Alltagssprache durchsetzte sich mit amerikanischen Brocken: nicht nur fingen deutsche Automobile an zu 'parken' — dabei wird es und mag es immerhin bleiben — sondern, beispielsweise, feine Leute sagten von einem widerspenstigen Charakter nicht mehr: er sei bockig,

---

1) Die Verfasserschaft des 'Systemprogramms' ist zwar zwischen H. und Schelling strittig. Mir scheint der Stil durchaus für H. zu sprechen. Zum mindesten sind die Gedankengänge gemeinschaftliches Eigentum der beiden Stifter, übrigens auch sonst bei H. belegt. Auch Böhm spricht sich für H. als Verfasser aus.

2) Verfaßt im April 1933 als Einführungs-Vorlesung bei Übernahme des Faches der „Amerikakunde" an der Universität Göttingen (S.S. 1933).

sondern: er sei ein 'gehandikapter' Charakter. Inmitten solcher wahllosen Überschwemmung stellte sich indessen nicht einmal ein fester positiver Gewinn heraus, — in dem Sinne, daß sich etwa hinter dem lärmenden Marktbetrieb dieser amerikanischen Einfuhr doch zugleich auch ein brauchbares und verläßliches Bild der amerikanischen Nation und ihres Wesens vor den Augen der Deutschen gesammelt und aufgerichtet hätte. Die eigentliche Kenntnis der Amerikaner ging vielmehr in diesem allgemeinen Wirrwarr und bloßem *Gerede* über Amerika unter.

Die Revolution, in der wir heute als Nation begriffen sind, hat zu ihrer geistigen Seite die Anstrengung, daß wir uns aus der Nachkriegserschöpfung, die sich in dieser Lust nach außen und nach Zerstreuung kund tat, in einem ganz wörtlichen Sinne *erholen* wollen. Die Leidenschaft unserer Tage ist, uns zusammenzufassen und uns zu uns selbst zurückzu*holen*. Da mag es zunächst inkonsequent erscheinen, daß wir in diesem Moment der Rückkehr nach innen sogleich wieder, auf dem Weg einer Auslandskunde, uns nach draußen wenden. In Wirklichkeit liegt hierin keine Inkonsequenz. Denn die wahre Alternative liegt nicht so einfach, wie es ein rasches Verstandesurteil glauben machen möchte, — sie lautet nicht folgendermaßen: Entweder ich verliere mich in einer schlechten Hinneigung zum Fremden; oder: ich ziehe mich auf mich selbst, in mein einsames Ich zurück. Das erstere: die schlechte, haltlose Fremdliebe, ist in der Tat eine Schwäche, in die wir Deutsche besonders leicht verfallen. Das einfache Gegenteil aber: der absolute Rückzug in das eigene Innere, wäre wiederum ein Irrweg — und ist in Wahrheit nur die andere Seite der gleichen Schwäche. Der Glaube an derartig isolierbare Eigen- und Innenwelten ist nur eine fixe Idee. Genau besehen, stammt gerade diese Idee (wie ihre eifrigen Apostel allerdings nicht zu ahnen scheinen) aus der Gedankenwelt einer verkünstelten individualistischen Intellektualpsychologie. Diese (sonst heute genugsam beschriene) individualistische Psychologie entwickelte nämlich in Anlehnung an den formal-logischen Grundsatz der einfachen Identität das Vorurteil, das Wesen des Menschen, sein Selbstsein lasse sich in dem identisch-einfachen Satze aussprechen: *Ich bin ich.* Seit Nietzsche aber sollten wir wissen, daß das Du älter ist als das Ich, und daß das Ich aus der *Gemeinschaft* mit dem Du entspringt. Wenn wir die Folgerungen erwägen, die sich aus dieser natürlicheren Psychologie ergeben für die Frage: ob die Beschäftigung mit dem Fremden, das Interesse für auswärtige Kultur, Philosophie und Politik im Widerspruch stehe zur nationalen Sammlung, so liegt das Resultat auf der Hand. Für die Nation gilt, was für jedes Einzelich der Individuen gilt. Also, gerade in den geschichtlichen Momenten, wo das Ich eines Menschen oder jetzt: das größere Ich einer Nation sich zusammennimmt, sich selbst erkennen will, gerade dann und gerade für diesen Zweck der Selbsterkenntnis bleibt dieses Ich angewiesen auf seinen angestammten Gegenspieler, auf das Du der anderen in der äußeren Welt. Jede — sei es einzelseelische, sei es volkhafte — Selbstbesinnung des Ichs ist in einem wahrhaftigen und männlichen Sinne nur möglich als gesteigerte Wachheit gegen das Du der anderen. Richtet sich Selbstbesinnung dagegen rein nach innen, so entmannt sie sich zu idealistischer Träumerei, zu einem bloßen Schwärmen des eigenen Gemüts. In der jetzigen Selbstzusammenfassung,

wofern sie uns *wirklich,* d. h. ohne Selbsttäuschung gelingen soll, muß und wird uns zugleich das andere gelingen: daß wir uns zu den Nationen und Kulturen außer uns in ein klares, besonnenes und nüchternes Verhältnis setzen. Die Kraft zu sich selbst und die Kraft zu den anderen (im Sinn einer kundigen Haltung und ruhigen Distanz) ist in Wahrheit ein und dieselbe Kraft.

Um hier noch eine historische Bemerkung einzuflechten: jene angestammte deutsche Neigung zu egozentrischer Psychologie, die natürlich immer in einem nahen inneren Zusammenhang stand mit unserem Mangel an politischer Erziehung und politischen Instinkten, — diese unpolitische Egozentrizität unseres Denkens hat durchaus nicht erst in Nietzsche ihren scharfsinnigen Kritiker und Ankläger gefunden. Vor allem der große gesunde Verstand Goethes drang darauf, die Instinkte der Deutschen nach außen zu wenden. Er grämte sich, wenn er sah, wie gern die Deutschen ihren eigenen Priestern — den theologischen und den philosophischen — anheimfielen, jenen Priestern, so sagt er wörtlich: 'die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und zu einer inneren falschen Beschaulichkeit verleiten wollen.' — Und wiederum: nicht nur der weltliche Goethe, sondern sogar der sonst sehr nach innen gewandte Immanuel Kant hat den Deutschen mit Nachdruck, aber mit geringem Erfolg das Gleiche einzuschärfen versucht. Er sagte zu uns: Wofern Ihr Euch selber recht begreifet, begreifet Ihr Euch als Spieler — im *Weltspiel,* darinnen die anderen die *Partner* sind, mit deren Kräften und Absichten, sich die Eurigen — friedlich oder kämpfend — *zu messen* haben. Eine bewußte Rückkehr zu den eigenen Maßen tut einem Volk von Epoche zu Epoche not. Diese eigenen Maße aber sind identisch mit den Maßen, kraft welcher ich mich in der Welt mit den anderen und gegen die anderen faktisch behaupte.

Unser gemeinsames Arbeiten, im Gebiet der Amerikakunde, d. h. im Gebiet der Erforschung der Geschichte und des Wesens einer uns fremden Nation, soll hinmit in der Absicht geschehen, an seinem Teile beizutragen zu dem gegenwärtigen und künftigen Werk der Selbstbesinnung und der Selbstdisziplinierung der Nation.

Unsere Teilnahme an diesem Werk innerhalb unseres Sonderfeldes hat nun fernerhin, nach meiner Überzeugung und Absicht, zwei Seiten: eine politisch-historische und eine philosophische.

Die politisch-historische Seite unserer Aufgabe ist unmittelbar einleuchtend. Wir sprechen von Menschenkunde und meinen damit die praktische Fähigkeit, Menschen richtig einzuschätzen, ihre Psychologie, ihre mannigfaltigen Reaktionsweisen zu kennen und entsprechend zweckmäßig mit ihnen umzugehen. Schon in dem Titel: Amerikakunde liegt dieselbe praktische Abzielung. Wir wollen versuchen, Amerikas kundig zu werden. Dabei verstehen wir unter Amerika die gegenwärtige uns gegenüberstehende Realität. Wir wollen lernen, mit wem wir es da zu tun haben. Von wie großer praktischer Bedeutung solches Kundigsein ist, weiß jeder abzuschätzen, der auch nur den geringsten politischen und außenpolitischen Instinkt besitzt. In konservativen und in den Berliner Hofkreisen hat man es im J. 1855 *Bismarck* verübelt, daß er sich in Paris dabei gefiel, freundschaft-

liche Gespräche, überhaupt intimere Beziehungen zu Napoleon und anderen zu pflegen. Man meinte, das sei unpatriotisch, ja landesverräterisch. Man lese in Bismarcks Briefwechsel mit dem General v. Gerlach nach, in welcher Weise sich Bismarck gegen die politische Torheit dieser Vorwürfe zur Wehr setzte. Er dachte wahrlich nicht an irgendwelche Verbrüderung mit Frankreich, wohl aber war ihm alles daran gelegen, die Stimmungen, die inneren Tendenzen dieses Landes ins eigene Gefühl und Wissen zu bekommen. Er wollte hinsichtlich Frankreichs dessen mächtig werden, was er später, ganz allgemein, die Imponderabilien der Außenpolitik genannt hat. Es war Bismarcks Meinung: ein Staatsmann und hinter ihm seine Nation, sollten für alle Fälle immer schon intellektuell — innerlich — dazu gerüstet sein, mit jeder beliebigen anderen Nation (ohne Rücksicht auf die eigenen Sympathien) in nähere politische Kombinationen einzutreten. Man solle nicht, wie er es nennt, 'stagnierende Sympathien' oder Antipathien gegen bestimmte Nationen pflegen, sondern sich nach allen Seiten hin offen halten. Man müsse mit jeder Nation — spielend — so umzugehen verstehen, daß mindestens der Schein aufkommt, man stehe mit ihrer Gedankenwelt auf gleichem Fuße. Nur auf der Grundlage einer solchen lockeren gedanklichen Spielfähigkeit und inneren Kontaktbereitschaft lassen sich zwischen Nationen aussichtsreiche äußere politische Kombinationen herstellen.

Nun steht es zwar im gegenwärtigen Moment ziemlich schlecht für uns mit den Chancen solcher auswärtigen Kombinationen; denn jede revolutionierende Nation, wie jetzt die unserige, stößt zunächst auf instinktive Ablehnung seitens aller anderen. Alle nahen und fernen Nachbarn fürchten, solcher Sturm könnte zu ihnen herüberfegen, könnte auch für sie Unruhe bringen: den Einsturz alter Gewohnheiten, die Zerschlagung bequemer Vorurteile. So stellen sie sich — ganz natürlicherweise — feindselig und gebärden sich pharisäisch. Dieses typische Pharisäer-Echo läuft auch heute aus der Welt gegen uns zurück und versetzt uns in eine Art automatischer Isolierung. Das braucht uns indessen nicht zu erschüttern; wir brauchen uns dabei auch nicht sonderlich tragisch oder übertrieben heroisch vorzukommen; vor allem wollen wir diesen momentanen Sonderzustand nicht unnötigerweise professoral legitimieren, indem wir gleich wieder eine fixe Theorie für ihn entwerfen und etwa pathetisch verkündigen: es gehöre wesensmäßig zu unserem deutschen Schicksal, als Nation isoliert zu sein. Im Gegenteil, die nächste Mühe unserer auswärtigen Politiker, die bereits unterwegs sind, gilt dem Ziele, sich aus der gegenwärtigen Isolierung mit Geschick und Kraft herauszuschlagen. Es ist entsprechend hier, in unseren gelehrten Kreisen an der Zeit, daß auch wir unseren Verstand zur Gelenkigkeit erziehen — und daß wir zu diesem Zweck uns entschieden wegwenden von allen selbstgefälligen, pseudotiefsinnigen Orakeln, die uns Deutschen eine Art metaphysischer, unabwendbarer Ausnahmestellung in der Welt andichten wollen. An der genannten Stelle fährt Bismarck fort, seinen politischen Widersachern entgegenzuhalten, daß er es für sich ablehnen müsse, irgend so etwas wie nationale Eitelkeit und Renommiersucht zum Prinzip seines staatsmännischen Handelns zu machen; er habe lediglich den faktischen Interessen der Nation zu dienen; die aber machten ihm eine umsichtige

weltpolitische Orientierung zur Pflicht, ganz gleichgültig ob deutsche politische Romantiker in solcher staatsmännischen Umsicht ein Zeichen von mangelndem Patriotismus oder von mangelndem nationalem Selbstvertrauen und Eigenkraft erblickten. Wer anders als er handle, verschließe der Nation die Zugänge zu den großen machtvollen Kombinationen; der betrügt die Nation um ihren möglichen politischen Spielraum. Er hält die Nation künstlich fest in der politischen Isolierung — laut Bismarck das Schlimmste, was er ihr auf die Dauer antun kann.

Nun, meine Damen und Herren, eine der großen, vielleicht der ganz großen Kombinationen, die für Deutschland jederzeit — (nicht gerade heute, aber: vielleicht schon über Nacht wieder) im Bereich der politischen *Möglichkeit* liegen, sind die Vereinigten Staaten von Amerika. Ich sehe keinen Grund dafür ein, warum sich unsere gelehrte Arbeit hier nicht — wenigstens indirekt — in den Dienst dieser politischen Aufgabe stellen soll — nämlich: für diese immer einmal mögliche Kombination im Sinne Bismarcks jene innere gedankliche Vorbereitung zu leisten; beizutragen zu einer Kundigkeit in bezug auf die typischen Stimmungen dieser Nation, die Mentalität, die besonderen seelischen Zugänglichkeiten oder Unzugänglichkeiten dieser fremden Menschen und Massen.

Die erforderliche Kundigkeit verschafft man sich freilich niemals auf bloß gelehrtem Wege, sondern nur im wirklichen täglichen Umgang mit den Menschen der anderen Nation. Wer Amerikakunde im Sinn einer wirklich ***brauchbaren*** Kunde lehren will, muß lange in Amerika gewesen sein, muß dort mitgelebt und in amerikanischen Gemeinwesen mitgearbeitet haben. Denn nur dann hat er für seine eigene Person politische, d. h. praktisch-umgangsmäßige Erfahrung gesammelt. Es gilt dann freilich, diese persönliche politische Erfahrung auszuweiten zu *politisch-historischer Einsicht.* Was er als Person durchlebt hat, das muß er sich verdeutlichen und objektivieren im Medium der Geschichte dieser Nation, bei der er zu Gast war. Was er selber als lebendige aber oft höchst massive und undurchsichtige Gegenwart erfuhr, klärt sich ihm nun — im Rückblick auf das ganze vorausgegangene Wachstum dieser Fremdwelt — auf zu einleuchtenden und greifbaren Gestalten. Ihre geschichtlich begründete Regelmäßigkeit, das Typische und Vergleichbare an ihr kann er nun lehren und mitteilen.

Wenn wir hier somit versuchen werden, den historischen Gestalten des amerikanischen Geistes uns anzunähern, sie zu begreifen, so geschieht es immer zugleich in Absicht auf die politische, gegenwärtige Realität Amerikas. Diese Realität ist unser treibendes *Interesse* — die unmittelbare amerikanische Wirklichkeit, mit der wir es politisch immer, mehr oder weniger, zu tun haben werden — die wir also kennen müssen, wofern wir *uns selber* kennen wollen, nämlich uns in unserem Verhältnis zur Welt, uns und unsere weltpolitischen Möglichkeiten.

Man könnte mir einwenden, eine solche Absicht, amerikanische Geschichte zu betreiben, verrate eine Neigung, aus der reinen leidenschaftslosen Sphäre wissenschaftlicher Forschung abzugleiten in den Bereich eifriger Politik. Allein, der Einwand, daß die Politisierung des geschichtlichen Sehens eine Herabwürdigung der Wissenschaft zu praktischen Zwecken bedeute, beruht meiner Meinung nach auf

einer Verkennung des Verhältnisses, in dem Erkennen und Handeln zueinander stehen. Ich kann darauf nicht weitläufig eingehen; kurz gesagt aber handelt es sich um die Frage, die für die heutige und für die nächstkommende Generation vermutlich von höchst lebhaftem Interesse sein wird, nämlich ganz einfach um die Frage: was ist das rechte Verhältnis von Theorie und Praxis?

Es besteht in einem Land, das sich durch wissenschaftliche Talente so hervorgetan hat wie das unserige, natürlicherweise eine Neigung, die Praxis verächtlich zu machen und reine Theorie gegen die Praxis zu isolieren. Nun wird gewiß niemand bestreiten wollen, daß eine relative Isolierung theoretischer Arbeit sinnvoll und ganz unentbehrlich ist — einfach aus dem Prinzip der Arbeitsteilung im Sinn einer höchsten Konzentration von Begabung und Aufmerksamkeit in speziellen Richtungen des Forschens. Trotzdem bleibt der Grundsachverhalt bestehen, daß jede Theorie ihren Ursprung bestimmten Bedürfnissen und Fragen der Praxis verdankt. Das praktische Leben wirft Fragen auf, die es aus der Praxis heraus nicht zu lösen vermag. Auf dem Umweg wissenschaftlicher Besinnung, die im Lauf ihrer Entwicklung nun ihre eigenen Techniken, gewissermaßen mannigfache Arten eigener Praxis ausbildet, verschafft sich der Alltag das Licht der Theorie, das er im Andrang seiner Geschäfte, in der Eile seiner eigenen provisorischen und vorurteilsvollen Entscheidungen und Regulierungen, nicht selber anzünden und unterhalten konnte. Wo aber die Theoretiker über ihrer stilleren, aus dem verwirrenden Lärm des Tages zurückgezogenen Arbeit vergessen, daß sie nach wie vor Kinder und Geschwister des gemeinen Alltags sind — wo infolgedessen die Verbindung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Erkennen und Handeln nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, auch gesinnungsmäßig verschwindet, da gelangen wir zu dem Resultat, das wir alle kennen: auf der einen Seite wird die Praxis, werden die Handlungsweisen der Menschen ziellos und stumpfsinnig, gewissenlos und brutal, weil sie von denen, die eine geistige Leitung und Durchdringung hätten vermitteln sollen, schnöde und lieblos im Stich gelassen wurden. Auf der anderen Seite wird die Theorie, werden die Erkenntnisweisen der Menschen — infolge dieses Mangels an einfacher Loyalität — spielerisch, weltfremd und letzthin sinnlos — Äußerungen eines leeren bodenlosen Spezialistentums. Dies gilt vor allem von geschichtlichem Erkennen und Forschen. Entweder: der Historiker fühlt sich dem lebendigen Tag der Nation verantwortlich; dann wird ihm aus der Kraft der praktischen Probleme, die dieser Tag aufwirft, eine wirklich lebendige Dramatisierung abgelebter Geschichte gelingen. Die Toten stehen ihm vielseitig Rede, weil die theoretisch-präzisen Fragen, die er an sie richtet, nicht künstlich und spitzfindig sind, sondern aus der Praxis her wirkliche Schärfe, Perspektive, und Angriffslust in sich tragen. Oder, die andere Möglichkeit: die Historie hält sich auf eine vornehme Art gegen die Praxis rein, so wird sie in dem Raum ihrer bloß neugierigen, ästhetischen oder romantischen Gestaltenbildnerei, immer blutärmer und wahrheitsloser werden.

So viel über die politisch-historische Seite unserer Aufgabe. Daß wir unsere historische Arbeit im Grunde praktisch verstehen, daß wir den Zweck der eigenen politischen Erziehung und weltmännischen Orientierung während dieser Arbeit

nie aus den Augen verlieren werden, das soll ihrer theoretischen und analytischen Methodik keinen Abbruch tun, sondern Rückgrat verleihen.

Die politisch-historische Einstellung umfaßt indessen nicht das Ganze unserer Aufgabe. Unsere innerste Absicht wird eine philosophische sein. In meinen heutigen Vorbemerkungen kann ich mich über diese wesentlichste Seite der Sache kurz fassen.

Was Amerikakunde im philosophischen Sinne sei, das kann allein die Ausführung, die konkrete Arbeit jeder kommenden Stunde durch sich selbst erweisen. Nur ein paar *äußerliche* Hinweise kann ich schon hier dieser Arbeit vorausschicken.

Die praktisch-politische Erkenntnis und Schulung, von der wir bisher allein geredet haben, geschieht in spürbar kämpferischer Einstellung: ich will meine Partner kennen lernen, die Welt überhaupt, um mich entschlossen und erfolgreich in ihr zu schlagen. In diesem Zeichen soll in der Tat auch unsere Amerikakunde stehen. Sofern wir nun aber gleichzeitig philosophierend in die amerikanische Welt eindringen, stoßen wir, bei allem politischen Interesse, doch zugleich durch die Unruhe der ringenden Fronten hindurch in diejenigen Tiefenschichten menschlicher Existenz, wo wir uns aneinander — nämlich im Spiegel der gegenseitigen Unterschiede — als *Menschen schlechthin* kennen lernen können. *Politisch* sehe ich in der Welt Bundesgenossen oder Gegner. *Philosophisch* erkenne ich im Gegner so sehr wie im Bundesgenossen den *Menschen*. Jeder Mensch als Mensch ist wesentlich Baumeister an seiner *Welt*. Einen *andern* Menschen als Menschen begreifen heißt daher, auch ihn als diesen Baumeister innerhalb *seiner* Welt, innerhalb *seiner* besonderen Situation begreifen. Diese seine Welt ist niemals die meinige. Insofern ist er ein anderer als ich. Aber die Weise, in der er auf seine Situation reagiert und handelnd, bauend auf seine Situation einwirkt, ist im Zentrum ihrer eigenen Aktivität und Reaktivität doch stets derjenigen Weise analog, in der ich selbst als Mensch reagieren und wirken würde, wenn ich in *seine* Situation versetzt wäre.

Eine solche Versetzung ist faktisch nicht möglich. Denn unmerklich ist jeder Mensch mit seinen intimsten Gewohnheiten und sich ausbildenden Fähigkeiten in seine besondere angestammte Situation und Welt verschlungen. Der Stil seines Handelns hat sich in diese besondere Situation, die allmählich zu seinem Schicksal geworden ist, hineingebaut und eine innerste Kongenialität mit ihr erworben. Er kann sich aus diesem Wurzelboden seiner Existenz zwar fortdenken, aber immer wieder wird er erfahren, daß hier allein eine feste Stätte für sein einfaches Bedürfnis nach Loyalität ihm gewährt ist. In fremden Welten bleibt er letzthin Fremdling — ob er sich noch so sehr — als Gast oder intellektuell — in ihnen auskennen mag. Diese Absolutheit, Einmaligkeit und Unaustauschbarkeit unserer heimatlichen Loyalität hindert aber das andere nicht: daß wir fähig sind, bei einem Menschen einer anderen Welt jene uns analoge Kraft des stilvollen einheitlichen Bildens und Bauens gewissermaßen zu wittern. Da ich selbst Mensch bin, bin ich fähig, die Dynamik auch dieser fremden, dort drüben sich sammelnden inneren Loyalität, an der ich nicht teilhabe, gewahr zu werden; ich bin fähig, die dortige

Einheit und Kongenialität von Mensch und Situation zu fühlen als ein Analogon zu der Einheit, die ich selbst im Zusammenhang mit *meiner* Situation darstelle. Meine notwendigen Urteile weichen ab von den Urteilen des anderen — und doch kann ich mich in der Phantasie in den fernliegendsten Kreis von Notwendigkeiten versetzen, aus dem die abweichenden Urteile, Denk- und Gefühlsweisen eines fremden Menschen oder einer fremden Menschengruppe entspringen — und zwar offensichtlich und verständlicherweise entspringen müssen.

Diese Fähigkeit, in aller Welt und in den fremdesten Situationen das *Verständliche* aufzuspüren, im verwunderlichsten Material und Aufmachung doch immer eine analoge Schaffenskraft —: Hand und Verstand des Menschen zu finden, den Menschen und sein Werk, das ist eine Fähigkeit, die, wenn sie bis zum Exzeß ausgebildet wird, allerdings eine ästhetenhafte, romantisch-spielerische Geisteshaltung erzeugt. Ursprünglich aber und in natürlichem Ausmaß, ist sie die Fähigkeit, die uns allein dazu bringt, daß wir *wissen*, wer wir selber sind, daß der Kreis unserer eigensten menschlichen Loyalität und unseres besonderen Schicksals uns zu Bewußtsein kommt. Was sich zuvor schon für die politische Einstellung als eine Art Naturgesetz erwies: daß ich die Maße meines eigenen Standorts — instinktiv — bestimmen muß aus dem Kraftverhältnis, das in diesem Standort gegenüber der Dynamik der *auswärtigen* Mächte obwaltet, dieses selbe Gesetz wiederholt sich, wie Sie sehen, in einer tieferen Schicht, für die philosophische — die systematisch-bewußte — Selbsterfassung. Auch hier gilt: nur wer aus sich herauskam, kann wirklich wissen, wer er ist. Nur wer die anderen in ihrem Standort gesehen und begriffen hat, kann mit Entschiedenheit sagen, wo und was er selber sein muß.

Wenn wir uns nunmehr, unter diesen Leitideen, der Analyse des amerikanischen Menschentums zuwenden, so leuchtet sofort ein, daß hier in der Tat ein Angriffsfeld ersten Ranges für eine philosophische Analyse menschlicher Möglichkeiten vorliegt. In Amerika eröffnete sich das kolonisierende Europa im XVII. Jahrhundert eine '*Situation*' par excellence, eine frische 'Welt', in die sich Menschen faktisch versetzten, um ihre Zwecke in freier, ganz neuer und selbstbewußter Ausprobierung zu verwirklichen. Wie sie damit zu Streich kamen, in welche Schwierigkeiten sie gerieten — wie sie sich in diesem Raum ihrer erklärten Unabhängigkeit und im Raum ihrer faktisch wachsenden Abhängigkeiten als Menschen verhielten, das tritt in den 300 Jahren, in die diese amerikanische Menschengeschichte eingespannt ist, glänzend und scharf ins Relief; vielleicht — nach zwei besonderen Seiten hin und für zwei sehr verschiedene Epochen dieser Geschichte — am eindringlichsten in den beiden Gestalten, die wir für dieses Semester herausgegriffen haben: in Benjamin Franklin und Abraham Lincoln.[1])

---

1) S. die Franklinstudie in den „Neuen Jahrbüchern“, 1933, Heft 3; Über Lincoln später.

ZUM PROBLEM DER RENAISSANCE

Von Rudolf Stadelmann

Es hat eine Renaissanceproblematik gegeben, die uns heute vergangen anmutet und die wir anfangen mehr um ihrer Entstehungsgeschichte als um ihrer sachlichen Thesen willen wichtig zu nehmen.[1]) Das ist die lange Kette von Versuchen, den Begriff der Renaissance zeitlich gegen das Mittelalter und räumlich gegen Norden auszudehnen und dadurch der Renaissance-Epoche selbst einen umfassenderen Inhalt zu geben. Es macht dabei keinen entscheidenden Unterschied, ob — bei der zeitlichen Ausweitung — das Mittelalter in eine Folge von 'Protorenaissancen' aufgelöst oder die Renaissance ein 'Reifwerden der mittelalterlichen Kultur' genannt wird, ob man — bei der räumlichen Ausweitung — eine 'echte' Renaissancegesinnung nördlich der Alpen nachweist oder umgekehrt der italienischen Renaissance ihren nordischen Charakter bezeugt. Der wesentliche Unterschied innerhalb der zahlreichen und zum Teil bedeutenden Versuche einer Erweiterung des Renaissancebegriffs liegt vielmehr darin, daß zwei ganz verschiedenartige Kriterien angewandt worden sind. Die eine, vor allem in den angelsächsischen Ländern übliche Betrachtung sieht überall da Renaissance, wo eine Spur von antiker Anregung gegeben ist.[2]) Die andere, von französischen und deutschen Spätromantikern getragene Betrachtung sucht überall dort Renaissance, wo wir in der Geschichte des XIII. bis XVI. Jahrh. auf Seele, Stimmung, Innerlichkeit, individuelles Leben, Wirklichkeitssinn und Entdeckermut stoßen.[3]) Diese letztere Richtung, die von Sabatier, Thode und Courajod bis Carl Neumann und Konrad Burdach historiographisch führende Werke aufzuweisen hat, und auch in der zweiten Schlachtlinie noch Namen wie E. Gebhardt, F. Gevaert, A. Schmarsow für sich anführen kann, neigte von Anfang an dazu, den religiösen Ursprung der Wiedergeburtsbewegung stark zu betonen (vielleicht gerade weil dieser Generation der eigentliche Sinn für Religion abhanden gekommen war) und endete mit einer gewissen inneren Notwendigkeit dabei, daß ein rhetorisch hochbegabter Phantast wie Cola di Rienzo zum wahren Heros der Renaissance emporgehoben wurde.

Wir wissen heute doch wohl mehr vom Wesen der Rezeption der Antike, vom Wesen der Mystik und vom Wesen des Realismus, als daß wir diese drei

1) Vgl. den Rückblick, den Huizinga im ersten Teil seines Aufsatzes 'Das Problem der Renaissance' Monatsschrift Italien, 1928. Jetzt: Wege der Kulturgeschichte, München 1930, S. 89ff. gibt.

2) Vgl. den Forschungsbericht von Richard Newald, Nachleben der Antike, Jahresber. f. Altertumswiss. 232 (1931) bes. S. 73ff.

3) Wie die Betonung des Naturalismus als Wesensmerkmal der Renaissance aus dem klassizistischen Renaissancebegriff Vasaris hervorwachsen konnte, zeigt der Vortrag von A. Haseloff, Begriff und Wesen der Renaissancekunst, Mitteilungen des kunsthistorischen Instituts in Florenz III (1931) S. 373ff. — Eben veröffentlicht G. Weise eine gehaltvolle Studie 'Der doppelte Begriff der Renaissance', Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwissensch. u. Geistesgesch. XI (1933) S. 311ff., in welcher der Versuch gemacht wird, die Begriffe des Naturalismus und des Klassizismus auf Früh- und Hochrenaissance zu verteilen und zwischen beiden Epochen ein europäisches Wiederaufleben der Gotik nachzuweisen.

geistigen Begriffe so lose und weitmaschig zu einer Wesensbestimmung der Renaissance benützen könnten, wie es dort geschah. Wenn es in Frankreich um 1400 Zirkel gibt, wo man Maria als die genitrix tonantis und Gott als den princeps superum zu bezeichnen liebt, so können wir darin keine 'heidnische Renaissance' erblicken, seit wir durch F. von Bezold über das Fortleben der antiken Götter und der mythologischen Bildersprache im Mittelalter unterrichtet sind. Wir glauben nicht mehr, daß eine Spekulation über Wort und Idee des 'Rinasci' eine ausreichende Gemeinsamkeit herstellt zwischen Joachim von Floris und Vasari. Wir sind durch Dvořak und andere kritischer geworden gegen den Begriff des Realismus und haben zwischen einer sezierenden Naturbeobachtung und einem an vollkommenen Proportionen orientierten Stilwillen gründlich unterscheiden gelernt. Überdies hat die spürsinnige und vielseitige Gesamtdarstellung des flämisch-burgundischen Kulturkreises in Huizingas 'Herbst des Mittelalters' das einheitliche Bild einer Spätzeit entrollt, die zwischen Pomp, Maßlosigkeit, üppigstem Zierat und grauer entsagender Frömmigkeit, zwischen Überfeinerung und 'Dürre des Geistes' (ariditas mentis) seltsam hin- und hergerissen war. In meinem Buch 'Vom Geist des ausgehenden Mittelalters' habe ich selbst die müden und resignierten Stimmungen zu schildern versucht, die im deutschen Geistesleben von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck umgehen und die Jahrzehnte vor Luther eher zu einer ausklingenden als zu einer aufgehenden Epoche stempeln. Wenn wir dazunehmen, daß Kultur für die Geschichtsforschung sich nicht erschöpfen kann in seelischer Haltung, sondern in erster Linie 'Werk' ist, etwas, das sich in Institutionen und Schöpfungen 'auswirkt', so ist es verständlich, daß jene universalen Ausweitungsversuche des Renaissancebegriffs hinfällig geworden sind, die nach einer europäischen Gesinnungseinheit der Epoche suchten und diese bald mehr nach der heidnisch-antiken, bald mehr nach der christlich-mystischen, bald mehr nach der nordisch-germanischen Seite zu finden glaubten.

Die Bahn ist frei geworden für eine neue Besinnung auf das Wesen der Renaissance. Die Aufgabe ist nicht durch Definition, sondern nur durch Darstellung zu lösen. Aber die möglichen Richtungen werden durch eine Anzahl Bücher bereits bezeichnet, über die im Folgenden berichtet werden soll. Es ist merkwürdig, daß alle diese Forschungen sich auf Bahnen bewegen, die schon einmal beschritten worden sind, auf Bahnen, die sich bewährt haben bei der Erfassung des engeren geschichtlichen Komplexes der *italienischen Renaissance*. Die neuesten Versuche einer Wesensbestimmung sind vorgezeichnet durch die fünf großen Ansatzmöglichkeiten, die das XIX. Jahrh. zutage gefördert hat bei der Beschäftigung mit der Kultur der Renaissance in Italien. Scheint das nicht ein Hinweis zu sein, daß echte Renaissance nur auf italienischem Boden zu finden ist, daß alle andern sogenannten Renaissancen, die französische, die niederländische oder die deutsche, entweder aus eigenen nationalen Wurzeln erklärt oder aber nach ihrem Verhältnis zur italienischen Blüte bestimmt werden müssen?

Fünf Grundtypen der Auffassung bieten sich dar, wenn wir die großen und normgebenden Lösungsversuche der Zeit Jacob Burckhardts betrachten. Jede von ihnen ist einseitig und beschränkt und jede hat doch eine wesentliche Seite des

Gegenstands sichtbar gemacht. Da ist zuerst die *klassizistische* Auffassung, wie sie in dem schönen Werk von Georg Voigt 'Die Wiederbelebung des klassischen Altertums' (1859) ihren Ausdruck gefunden hat. Für den Humanisten und Schüler des Goetheschen Tasso ist der Kern der beneideten und bewunderten Kulturentwicklung Italiens 'die Aufnahme des Rein-Menschlichen in Geist und Gemüt, wie es die Hellenen und Römer der alten Zeit gepflegt, der Humanität im Gegensatz zu den Anschauungen des Christentums und der Kirche'. Das Entscheidende des geschichtlichen Vorgangs ist ihm also die Rezeption der Antike, und die größte Leistung der Renaissance 'die Erweckung der klassischen Autoren aus den Klostergräbern'. Ob durch die einfache Wiederaufnahme vergangenen Menschentums etwas Schöpferisches entstehen kann, ob das Klassische, das rezipiert wird, so einheitlich und bestimmt ist, daß als Resultat nur das Menschliche schlechthin herauskommen kann, sind Fragen, die sich der Klassizist nicht stellt. — Anders schon der große Liberale, der die zweite Grundauffassung der Renaissance geschaffen und autorisiert hat: Jacob Burckhardt. Der Basler Kulturhistoriker bemerkt zwar auch, daß man von der 'Wiederbelebung' der Antike als 'einer weltgeschichtlichen Notwendigkeit' nicht so leichthin 'abstrahieren' könne, aber — so fährt er fort — 'darauf müssen wir beharren als auf einem Hauptsatz dieses Buches, daß nicht sie allein, sondern ihr enges Bündnis mit dem neben ihr vorhandenen italienischen Volksgeist die abendländische Welt bezwungen hat'. Die Renaissance ist also zu mindestens gleichen Teilen eine originale Tat der modernen Nationalität, und dementsprechend wird ihr wesentlicher Ertrag nicht in der Wiederherstellung antiken Menschentums gesehen, sondern in der Befreiung der modernen Einzelpersönlichkeit und ihres Selbstbewußtseins. Ihre große Leistung besteht nicht in der Öffnung der Zugänge zum Altertum, sondern in dem Abwerfen all der Bindungen, die bisher das Individuum und sein Erleben, Erkennen und Mitteilen beschränkt haben. 'Im Mittelalter erkannte sich der Mensch nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in einer Form des Allgemeinen. In Italien zuerst wird der Mensch geistiges Individuum und erkennt sich als solches'. Diese *individualistische* Auffassung der Renaissance erkennt nur den souveränen gebildeten Einzelgeist als Wert an, betrachtet jede Gemeinschaft von vornherein als Fessel, unterliegt dem Irrtum, als ob Emanzipation an sich schon ein kulturschöpferisches Moment sei, und vermag den Blick auf das Kulturganze der Renaissance nur durch eine Psychologie des uomo singolare zu eröffnen. Und doch hat erst sie den Unterschied zwischen antikem und neuzeitlichem Menschentum sehen gelehrt, jenen Unterschied der in dem Ichbewußtsein und der Selbstreflexion der Persönlichkeit besteht. — Das Moment der objektiven Kultur, das bei Burckhardt auffallend zurücktritt, kommt stärker zur Geltung in der dritten Auffassung, von der hier gesprochen werden muß. Auch sie ist hervorgewachsen aus der humanistischen Grundkonzeption, die sich nach zwei Seiten fortbilden ließ. Von dem Gegensatzpaar Humanität und Barbarei konnte Jacob Burckhardt aufsteigen zu seiner These von der 'Entdeckung des Menschen'. Von dem Gegensatzpaar Klassik und Barbarei führt ein Weg zu der Stilpolarität, durch die Heinrich Wölfflin das Phänomen der Renaissance zu deuten versucht hat. Un-

abhängig von aller geschichtlichen Entwicklung und allem geschichtlichen Ereignis, so nimmt diese *ästhetische* Auffassung an, gibt es zwei Strukturen, auf die sich alle historische Mannigfaltigkeit verteilt: eine klassische und eine unklassische. Das Klassische ist das Ruhige, die Harmonie, das Vollendete, der Besitz; das Unklassische ist das Ruhelose, die Chaotik, das Unendliche, das Sichbemühen. In rhythmischem Wechsel lösen sie sich ab, und der Geschichtschreiber hat die Aufgabe, diese Strukturen in den verschiedenen Lebensgebieten aufzuweisen, wie das Wölfflin für die Kunst der Hochrenaissance unternommen hat, indem er sie durch die berühmten fünf Merkmale abhob von der unklassischen Kunst der 'Primitiven' und des 'Barock'. — Es liegt auf der Hand, daß diese Betrachtung aus der Dynamik des Geschichtlichen hinausführen muß. Wie ein schroffes Gegenbild dazu wirkt die vierte Auffassung, die uns in der Gestalt geläufig ist, die ihr Wilhelm Dilthey gegeben hat. Die Epoche der Renaissance ist hier nicht mehr schöner Selbstzweck und in sich vollendete Gestalt, sondern vorbereitende Übergangsepoche, die in den Strängen der Entwicklung zieht und einem immanenten Ziel des objektiven Geistes dient: der Entfaltung der Ratio. Wir mögen sie darum die *rationalistische* Auffassung nennen. Die Renaissance wird gemessen nach ihrem Beitrag zum Fortschritt der menschlichen Vernunft, sie ist Wegbereiter von Newton, Descartes, Hugo Grotius, ein „hochwichtiges Glied in der Verkettung der geistigen Vorgänge', Vorstufe eines 'natürlichen Systems auf dem Gebiet von Recht und Staat, Kunst, Moral und Theologie'. Unter diesem evolutionistischen Aspekt bekommt die Zeit von Petrarca bis Machiavelli freilich allzuviel Züge 'urwüchsiger' Rohheit, gärender Unfertigkeit, aber sie ist wenigstens wieder hereingenommen in den Strom der Geschichte. — Diesen selben Vorzug zu erfüllen und doch zugleich der abgerundeten Geschlossenheit der Renaissancekultur gerecht zu werden, versucht eine fünfte Auffassung, die neuerdings von H. Hefele in einem Aufsatz des Historischen Jahrbuchs[1]) wieder eindringlich geltend gemacht worden ist und die schon die alten Werke von Sigmond und Heinrich Leo gespeist hat. Hefele geht davon aus, daß weder Genialität noch künstlerische Gesinnung noch individualistisches Selbstbewußtsein imstande waren, ein so geschlossenes Kulturganzes zu erzeugen, wie es die Renaissance war. Um sie von Grund aus zu verstehen, müssen wir auf die politisch-soziologischen Voraussetzungen zurückgehen, die so auffallende Ähnlichkeit mit den Voraussetzungen der antiken Kultur aufweisen — nicht bloß durch das äußere Dasein autarker Stadtstaaten, sondern auch durch die innere Politengesinnung des Stadtbürgers, der sich in Italien dem Öffentlichen, der Gemeine, dem Staat, ebenso verpflichtet fühlt wie einst der Römer oder Korinther seiner Polis. Wenn auch Hefeles Vorstellungen vom guelfismo populare und vom demokratischen Aufbau der Gesellschaft im einzelnen sehr der Korrektur bedürftig erscheinen, so hat doch diese *politische* Auffassung d. h. der Versuch, das Wesen der Renaissance vom staatlichen, sozialen und geistigen Wesen der Polis her zu verstehen, eine große Zukunft. Und wenn ich recht sehe, ist der eigentliche Zugang zu einem geschicht-

1) H. Hefele, Zum Begriff der Renaissance, Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 49 (1929) S. 444ff.

lichen Verständnis der Epoche nur zu gewinnen durch eine Verfassungsgeschichte der italienischen Kommune bis herauf ins XVI. Jahrh.

In einer beschränkten Richtung ist die Forderung nach einer politischen Betrachtung der Renaissance bereits erfüllt worden. Alfred von Martin hat eine 'Soziologie der Renaissance'[1]) geschrieben. Wie bei allen soziologischen Untersuchungen sind dabei nicht das Material, die gesehene und eingefangene Wirklichkeit, sondern die 'Grundkategorien', die begrifflichen Schubfächer ausschlaggebend für Art und Ertrag der wissenschaftlichen Arbeit. Aber es läßt sich leicht begreifen, daß diese Methode, die für ein System der Soziologie ihren Sinn behält, bei der Schilderung einer konkreten Epoche die Dinge vergewaltigen muß. Die aus Sombart und Scheler gewonnenen Begriffe des 'Leistungswissens', des 'Bildungswissens', der 'Arriviertenkultur', des 'Traditionalismus' sind eben doch nicht dem Phänomen, sondern einem nicht einmal eigenen Systemganzen entnommen. Trotzdem ist v. Martin — freilich überall auf Forschungen anderer bauend — zu wichtigen Erkenntnissen gelangt, indem er die Renaissance als 'den in sich abgeschlossenen rhythmischen Ablauf einer idealtypischen großbürgerlichen Kulturepoche' begriff. Die Funktion des Reichtums, der (vorkapitalistisch) nicht um der Macht, sondern um der Freiheit willen erstrebt wird (solo per non servire), die kalkulatorische Denkungsart, die überall nach dem rechenbaren Schuld- und Gewinnkonto fragt, die Funktion der Kunst als öffentliche Angelegenheit, der literatenhafte Charakter der Humanistenschicht — all das ist schärfer gesehen als irgendwo sonst. Auch die Kurve des Verlaufs vom Unternehmungsgeist der Frühzeit über die satte Kennerschaft zum Bankrott des Bürgertums und dem Verzweiflungsruf nach der ordnenden Hand des Diktators, insbesondere 'die Verhöfischung der Gesellschaft' in den späteren Stadien der Renaissance, sind überzeugend herausgearbeitet. Aber die Schranken einer soziologischen Betrachtung werden vor allem an drei Punkten deutlich. Es ist eine Verzeichnung, an welcher der marxistische Klassenbegriff des XIX. Jahrh. die Schuld trägt, wenn die Renaissance von dem Triumph des Dritten Standes über Klerus und Adel hergeleitet wird. Wohl ist ihr Träger der 'Bürger', aber dieser Bürger steht nicht im Gegensatz zu den beiden Ständen des Mittelalters, sondern im Gegensatz zum Fremden, d. h. zum Nichtvollbürger, zum Nicht-Stadtgenossen und zum Nicht-Kulturverwandten. Es ist der Polites des antiken Stadtstaates, nicht der Bourgeois der modernen Demokratie. Es ist kein Zufall, daß von allen geschichtlichen Bewegungen zu Beginn der Neuzeit die italienische Renaissance am wenigsten antifeudale und antiklerikale Züge trägt. Dem neuen Standesunterschied von Gebildet und Ungebildet ordnet sich der Papst und der Graf ebenso unter wie der Bettelmönch und der Notariatsschreiber. Gerade in dieser (nur vorübergehend zur Herrschaft kommenden) Grenzziehung, die nicht unterscheidet nach Reich und Arm, Hochgeboren und Niedergeboren, Klerikal und Laiisch, sondern die Menschheit einteilt in die Gruppen des homo latinus und des homo vulgaris — gerade diese umstürzende Neuordnung ist das Wesentliche an der Renaissance, und sie ist nicht von Bürgern,

1) Alfred v. Martin, Soziologie der Renaissance, Zur Physiognomik und Rhythmik bürgerlicher Kultur, Stuttgart, Ferdinand Enke 1932. Geh. *RM* 5,—, geb. *RM* 6,50.

sondern von Klerikern und städtischen Adligen in die Welt gebracht worden. Dieser eigentliche revolutionäre Akt kann nicht in das Blickfeld des Soziologen rücken, weil er sich in einer Ebene vollzieht, die dem Soziologen verschlossen ist: in der Ebene spontaner geistiger Entscheidungen. Das Umwälzende (und darum auch das Grundlegende) der Renaissance liegt in der Rezeption und Konzeption der Bildungsidee. Ohne die Wiederaufnahme der Antike in einem überwältigenden Erlebnis, von dem alle Künstlerviten und Humanistenbriefe berichten, wäre Italien eben doch auf der Stufe der flandrischen Städte stehen geblieben! Wie über die geistigen Entscheidungen so geht die soziologische Betrachtung auch allzu leicht hinweg über die Institutionen und ihre Geschicke. Darum verfehlt sie im vorliegenden Falle das Problem Renaissance und Kirche. Dieses Problem ist nicht abzutun mit einer Behandlung des kanonischen Zinsverbotes. Und damit hängt es dann wieder zusammen, daß wir gerade über *den* Punkt keinen befriedigenden Aufschluß erhalten, für den eine soziologische Studie nach der herkömmlichen Auffassung zuständig wäre: über die Bedeutung des 'Volkes', der katholischgläubigen und ehrbar in ihren Traditionen verharrenden Masse der kleinen Bürger und Bauern für den Aufbau und die Kultur der italienischen Kommunen.

Es scheint, daß vor der Lösung dieser Frage erst einmal geklärt werden muß, wie sich innerhalb der 'Bildung' selbst das Überlieferungsgut der Antike mit dem Überlieferungsgut des Christentums abgefunden bzw. verschmolzen hat. Von diesem Punkt sind vor zwanzig Jahren die Studien des Schweizer Romanisten Ernst Walser ausgegangen, die heute in einem reichhaltigen Band, mit einer Einführung von Werner Kaegi versehen, gesammelt vorliegen.[1]) Nun ist freilich zu sagen, daß der Schwerpunkt dieser gesammelten Arbeiten durchaus in den älteren, schon bekannten Aufsätzen liegt, in der Abhandlung von 1913 'Christentum und Antike in der Auffassung der italienischen Frührenaissance' und in den 'Studien zur Weltanschauung der Renaissance'. Die neu hinzugekommenen, aus dem Englischen übersetzten Vorträge 'Menschliche und künstlerische Probleme der italienischen Renaissance', die Walser 1926 an der Universität Cambridge gehalten hat, sind zu locker und willkürlich, als daß sie tiefere Erkenntnisse vermitteln könnten. Aber die Gesamttendenz der oft sprunghaften Forschungen Walsers wird nun doch erst deutlich. Der Biograph von Poggio und Pulci ordnet sich danach unverkennbar der vierten der oben erwähnten Grundauffassungen ein. Er prüft die Fragestellung Diltheys und kommt im Rahmen einer Entwicklungsperspektive der Ratio zu einem entgegengesetzten Resultat. Die Renaissance ist nicht, wie man glauben könnte, der entscheidende Bruch mit der religiösen Tradition, der erste Anfang einer diesseitigen Wissenschaft. Vielmehr ist die exakte Wissenschaft erst ein Erzeugnis des XVII. Jahrh., die Säkularisierung des Denkens sogar erst eine Frucht des ausgehenden XVIII. Jahrh. Und die Renaissance hat weder dem Mittelalter ein Ende bereitet noch für die Neuzeit den entscheidenden Grundstein gelegt. Walser tritt einen doppelten Beweis dafür an. Einmal zeigt er (in Analogie zu Duhem), wie die abendländische Philosophiegeschichte

1) Ernst Walser, Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance, mit einer Einführung von Werner Kaegi. Basel, Benno Schwabe 1932. Geb. *RM* 16,—.

und vor allem die abendländische Wissenschaftsgeschichte über den italienischen Humanismus hinwegspringt, wie die Wurzeln der modernen Naturwissenschaft gewiß nicht bei dem blinden Autoritätsglauben der Ciceronianer, sondern viel eher im Nominalismus, bei Nicole d'Oresme und Nicolaus Cusanus zu suchen sind. Er weist darauf hin, wie im Schrifttum der ganzen italienischen Renaissance nicht eine einzige Anspielung auf Kopernikus zu finden ist und wie die Theorie der Erdbewegung, im XIV. Jahrh. schon gelehrt, im humanistischen Jahrhundert totgeschwiegen worden ist. Zum zweiten aber widerlegt Walser die Legende von dem paganen, kritischen, antikurialen Charakter der Renaissance. Er zeigt, wie die erste Periode des Humanismus (bis 1400) die heidnischen Studien nur als Stützen des christlichen Bekenntnisses betreiben will, im Sinne jenes Satzes der bildungsfreundlichen Kirchenväter: Profani si quid bene dixerunt non aspernandum, und wie auch in der zweiten Periode das Eindringen Epikurs keineswegs prinzipielle Bedeutung hat — wie z. B. das extremste Zeugnis heidnischer Lebensweisheit, Lorenzo Valla's Schrift De voluptate mehr der Freude an rhetorischen Fechterstückchen als einer ketzerischen Haltung entspringt. Poggios Fazetien und Beccadellis Hermaphrodit setzen mittelalterliche Literaturgattungen fort, Lorenzo Medicis Karnevallieder haben ihre Vorbilder in altflorentinischen Tanzweisen und weiter zurück in französischen und provençalischen Mailiedern. So wertvoll all diese Nachweise sind, um ein Klischee zu zerschlagen, das, wie Walser meint, einseitig aus Machiavelli und Savonarola gewonnen ist, so können sie doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß mit solchen Einschränkungen und Berichtigungen zunächst nur negative Aussagen über das Wesen der Renaissance gemacht sind. Walser glaubte freilich einer inhaltlichen Bestimmung überhaupt aus dem Weg gehen zu sollen, weil er erkannt zu haben meint, daß die Renaissance lediglich 'ästhetischen Impulsen' entspringe, die als solche den religiösen Gefühlen und Lebensformen nicht feindlich gegenüberstehen, sich nicht einmal mit ihnen auseinandersetzen, sondern friedlich neben ihnen aufblühen mögen. Aber eine solche läßliche Auffassung bliebe denn noch im Formalen stecken. Und Walser selbst muß bei der Schilderung der zweiten, griechenfreundlichen Etappe des Humanismus (seit 1400) eine Reihe von Merkmalen der neuen Geistesrichtung namhaft machen, die umstürzende Kraft haben: es sind die neuen Grundsätze der Interpretation und der neue Begriff von Wissenschaft. Neben das Studium zur Stütze der christlichen Wahrheit tritt jetzt eine Wissenschaft, die ihren Zweck in sich selbst trägt, die Wissenschaft vom Altertum, seinen Schriften, seinen Bildwerken, seinen Münzen usw. Die studierten Texte werden jetzt nicht mehr in eine zeitlose Ebene (der Lehre) projiziert, sondern aus ihrer historischen Epoche heraus erklärt, wie sie auch nur in der Ursprache gelesen werden sollen. Und bei der Ausdeutung dieser neu in den Horizont tretenden Tatbestände und ihrer Quellen wird als oberste Instanz nicht mehr der Meisterphilosoph (Aristoteles), sondern der gesunde Menschenverstand aufgerufen. Indem wir diese Neuerungen formulieren, wie sie Walser hier und dort verstreut aufzeigt, sind wir aber von selbst wieder zu der Frage geführt: ist die Renaissance also doch der entscheidende Bruch mit dem mittelalterlichen Denken? Die positiven Aussagen des Autors

entkräften seine negativen Verwahrungen, und wir stehen im Grunde ratlos an demselben Punkt, von dem die Forschung Walsers ihren Ausgang genommen hat. Die Mittlerstellung der Renaissance zwischen alter und neuer Zeit bleibt unaufgehellt, weil das Problem von Christentum und Humanismus nicht ausgetragen worden ist. Auf dem Wege Diltheys sind wir, zum mindesten solange die Arbeit von Hans Baron noch nicht vorliegt[1]), nur um Geringes vorwärts gekommen.

Wohl aber ist auf dem Wege der Wölfflinschen Stilvergleichung ein kühner Vorstoß unternommen worden in dem Werk von Dagobert Frey.[2]) Mit einer ungewöhnlichen Wissensfülle, die über das kunsthistorische Fachgebiet weit hinausreicht und das altfranzösische Epos ebenso beherrscht wie den Roman des Cervantes, die astrologische Sprache nicht weniger fachmännisch handhabt wie die Sprache der Musikwissenschaft, hat der Autor unternommen, ein allgemeineres und tiefer liegendes Stilmerkmal der Renaissance zu finden, als es Wölfflins rein ästhetischer Begriff der Klassik war. Frey geht dabei in vorbildlicher Weise von dem Eindruck des unbefangenen Betrachters aus und versucht dann diese naiven Beobachtungen wissenschaftlich zu fassen, indem er sie auf letzte Gegebenheiten zurückführt, die für ihn in der Schicht der Erkenntnistheorie im weitesten Sinne liegen. Was dem historisch unbelasteten Blick beim Vergleich eines gotischen und eines Renaissance-Gemäldes zuvörderst auffällt, sind zwei Dinge: 'das räumliche Nebeneinander in der Darstellung zeitlich verschiedener Vorgänge und der Mangel eines einheitlichen Maßstabes für sämtliche dargestellten Gegenstände innerhalb derselben Bildeinheit'. Das bedeutet, daß das mittelalterliche Gemälde abgelesen werden will wie eine Schriftrolle, nicht angeschaut wie ein Bild. Die Dinge des Raumes entrollen sich in einem zeitlichen Nacheinander, und chronologisch wie topographisch weit auseinanderliegende Dinge werden unbekümmert in dieselbe Bildebene gebracht, weil die gotische Tafel weder eine bestimmte Raumillusion erwecken will, noch auf das Moment der Zeitfolge verzichten muß, da ja der Blick von einem Punkt der Erzählung zum andern geführt wird. Demgegenüber ist das Bild der Renaissance gekennzeichnet durch die Einheit des Raumes und die Gleichzeitigkeit des Dargestellten. Wie schwierig für die Renaissance-Künstler die Auseinandersetzung mit jener mittelalterlichen Bildtradition war, weist Frey an der Kunsttheorie Leonardo da Vincis nach. Gleichsam seufzend empfiehlt Leonardo nämlich ein Kompromiß: wenn schon verschiedene Szenen auf derselben Tafel vereinigt werden sollen, dann bringe man sie wenigstens so an, daß sie in strenger perspektivischer Verkürzung über eine nach einheitlichen Raumgesichtspunkten aufgebaute Landschaft verteilt werden und so die Einheit der Bildkomposition nicht stören. Dieser tiefe Gegensatz zwischen gotischer und renaissancemäßiger Darstellungsweise, so führt nun das Buch aus, läßt sich nur aus einer grundlegenden Verschiedenheit des Vorstellungsvermögens erklären. Entogenetische und phylo-

---

1) Hans Baron bereitet seit Jahren eine Gesamtdarstellung des Humanismus vor. Vgl. auch seine Einleitung zu den von ihm herausgegebenen Schriften von Leonardo Bruni (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. I, Leipzig 1929).

2) Dagobert Frey, Gotik und Renaissance als Grundlagen der modernen Weltanschauung, Augsburg, Benno Filser 1929.

genetische Psychologie scheinen zu beweisen, daß die Außenwelt entweder simultan, d. h. als ein gleichzeitiges Nebeneinander von Vorstellungsinhalten aufgefaßt werden kann, oder sukzessiv, d. h. als ein zeitliches Nacheinander, indem die Wahrnehmung von Ding zu Ding fortschreitet. In diesem Gegensatz der simultanen und der sukzessiven Vorstellung glaubt Frey den Schlüssel für die beiden Stilperioden gefunden zu haben. Es ist kein Zweifel, daß es ihm gelingt, von seinem Ausgangspunkt zahllose Strukturunterschiede sichtbar zu machen. Daß die gotische Formgesinnung vom Rhythmus beherrscht wird (der im zeitlichen Vorangehen sich enthüllt), während die Schönheit des Renaissancewerkes in der Proportion gesucht wird (die die Teile mathematisch überschaubar macht), daß die Renaissance zum Zentralbau drängt und ihre architektonischen Räume aus einfachsten geometrischen Gebilden wie Quadrat, Kugel, Kreis aufbaut, weiterhin die Bedeutung der Perspektive für die 'Bildung' der Renaissance (sie soll nach Pacioli unter die Wissenschaften des Quadriviums aufgenommen werden), der Unterschied zwischen dem 'epischen' Stil des gotischen Mysterienspiels und dem dramatischen d. i. bildhaften Stil der Dichtung Tassos, der Sinn des Kontrapunktes und der polyphonen Harmonie, der Wandel vom ptolemäischen zum kopernikanischen Weltbild und die Schwierigkeiten, welche die Idee der vollkommenen Linie (d. h. der Kreislinie) der Erkenntis der eliptischen Planetenbahnen in den Weg gelegt hat, die Umwälzung der Kartographie, die Entwicklung des Tiefenraumes auf der Bühne — all das und vieles andere wird in feinsinniger Einzelinterpretation von dem Zentralgedanken des Vorstellungsstils her gedeutet. Einwände im einzelnen stellen sich natürlich ein. Doch besagen sie nichts angesichts der Größe des Versuchs. Wohl aber können wir nicht vorbeigehen an den grundsätzlichen Bedenken, denen auch dieses seit Wölfflin und Strich wohl am besten fundierte Werk stilvergleichender Geschichtschreibung begegnet. Historisch bewähren muß sich doch die Methode dadurch, daß die gefundenen Epochengrenzen auf allen Kulturgebieten ungefähr in gleicher Höhe verlaufen. Man kann zwar sagen: in der Versepik beginnt der gotische Stil früher als in der Tafelmalerei, aber man kann unmöglich in der Literatur einen Stil ausfallen lassen, den man in der bildenden Kunst vorfindet, wenn man beide Kulturbereiche von fundamentalen Anschauungsformen bestimmt sein läßt. Darum muß das System des Verfassers in gefährliche Unordnung geraten, wenn die angeblich 'renaissancemäßigen' Wesenszüge im Drama und Theater erst im Zeitalter des Barock und der französischen Klassik nachzuweisen sind — in einem Zeitalter und einer Stilperiode, die in der Kunst oder Kunsttheorie als eine Abwendung von dem Evangelium der Harmonie angesprochen werden muß und bereits die Notwendigkeit des Asymetrischen, der Dissonanz, der Disordine proklamiert (Vincenzo Danti). Dieser Zwiespalt, der durch ähnliche Beispiele zu vermehren wäre, scheint uns ein in der Sache liegendes Zeugnis dafür, daß man auf dem Wege der rein stilistischen Analyse zwar reiche Beobachtungen sammeln mag, aber niemals das historische Werden erklären oder begreifen kann. Solange es Geschichte mit dem Strom des Geschehenden zu tun hat, wird die Stilanalyse eine Hilfswissenschaft bleiben müssen. Diese Erkenntnis hat die eben abgeschlossene Epoche der Geisteswissenschaften

doch wohl erbracht. Das besprochene Werk wird vielleicht eine längere Lebensdauer haben als manches andere dieser Richtung, weil es zahlreiche und fruchtbare Hinweise auf das kunsttheoretische Schrifttum der Jahrhunderte zwischen Mittelalter und Moderne enthält, die sonst meines Wissens nirgends zu finden sind.

Die geistvolle Auswertung der ästhetischen Theorien der Renaissance bei Frey legt aufs neue den Gedanken nahe, daß das gesamte geistige Bemühen dieser Periode nur zu verstehen ist von ihrer Auseinandersetzung mit der Antike her. An diesem zentralen Punkt setzt die Lebensarbeit des 1929 verstorbenen Aby Warburg ein. Seine zu Lebenszeit veröffentlichten Arbeiten vermehrt um die Zusätze in seinen Handexemplaren liegen in einer mustergültigen Ausgabe als Band I und II seiner Gesammelten Schriften jetzt vor.[1]) Die Bibliothek Warburg und der Verlag B. G. Teubner haben alles getan, um Ausstattung und Anlage des Werkes vollendet zu gestalten. Die Reichhaltigkeit der Verzeichnisse, die Genauigkeit der (auf den neuesten Stand gebrachten und zum Teil ergänzten) Zitate, die Auswahl der zahlreichen Tafeln (denen zum Teil Neuaufnahmen zugrunde liegen) könnte nicht besser sein. Durch die vollkommene äußere Form wird erreicht, daß der Leser auch die speziellsten und kniffligsten Partien des Werkes mit einer Art von ästhetischem Genuß liest. Warburg gehört als Forscher in den Zug der klassizistischen Fragesteller, und in den Anfängen seiner Laufbahn lebt er sogar noch stark von den Heineschen Begriffen Heidentum und Nazarenertum. Aber früh beginnt die Frage nach dem Weiterleben der Antike bei ihm eine eigene Prägung zu erhalten. Er erkennt, daß die von den Humanisten wie Georg Voigt allein gesuchte klassische Antike und ihre olympische Götterwelt nur ein kleiner Teil des antiken Traditionsgutes ist, daß daneben und darunter ein doppelter Strom aus der vorchristlichen Zeit herüberfließt, der die Renaissance trägt: eine unklassische Antike und eine dämonische Götterwelt. Die unklassische Antike steht auf aus den Sarkophagplastiken und der Laokoongruppe und vermittelt jene pathetische 'Gebärdensprache' leidenschaftlich bewegter Körper, jene 'Muskelrhetorik', die von Pollaiuolo bis Dürer als feste 'Pathosformeln' die Renaissancekunst beherrschen. Die dämonische Antike lebt auf in dem Sternenglauben und seinen Symbolen, die ebenfalls in rätselhafter Verbreitung über Europa wandern, so daß Planetendarstellungen in Formeln, die Mantegna geprägt hat, bis in einen Lübecker Kalender von 1519 gelangen. Auf der Suche nach den Spuren dieser Vorhof-Antike, die hinab in die Volksreligion und hinüber über die Alpen nach Norden führen, berührt Warburg immer wieder zwei Grundprobleme der Renaissance. Er legt zahlreiche 'echte' Züge heidnischer Religiosität bloß, die sich in Wachsbildzauber, Rachepuppen, Voti-Figuren seltsam entfaltet. Und er zeigt den weitherzigen Austausch Italiens mit der flandrischen Kultur auf.[2]) Dieser Verkehr besteht nicht bloß darin, daß sich lucchesische Kaufleute in Gent

---

1) Aby Warburg, Gesammelte Schriften Bd. I und II, Die Erneuerung der heidnischen Antike, hrsg. von Gertrud Bing unter Mitarbeit von Fritz Rougemont, Leipzig, B. G. Teubner 1932. I/II zusammen geh. *RM* 40,—, geb. *RM* 45,—.

2) Dieses wichtige Problem ist auch durch die Abhandlung Huizingas 'Renaissance und Realismus' in 'Wege der Kulturgeschichte', 1930, S. 140ff. noch nicht befriedigend gelöst.

porträtieren lassen oder daß der Stifter von Memlings Jüngstem Gericht, ein gewisser Angelo Tani, Leiter der mediceischen Filiale in Brügge war, sondern dieser Verkehr hat auch grundsätzliche Bedeutung für die Auffassung der Antike. Die Vorliebe italienischer Kunstfreunde für flandrische und französische Bildteppiche entspringt zunächst gewiß der Kennerschaft, der Sammlerleidenschaft und dem Geschmäcklertum, das raffinierte Kost sucht. Aber daß man antike Stoffe in dem höfischen Trachtenkostüm und in der Märchenverhüllung burgundischer Ritterkultur überhaupt goutierte und die Wände der Paläste in Rom und Venedig damit schmückte, beweist doch, daß man der antichità alla franzese eigenen humanistischen Rang zubilligt, ja in gewissem Sinn sich vor dieser ritterlichen Antike beugt, wie man vor der Pariser Kleidermode kapitulierte. Wenn man die Züge zusammenfaßt, die Warburg in zahlreichen, oft beiläufig scheinenden Spezialstudien aufspürt, dann ergibt sich wohl die Formel von der Renaissance als dem 'Zeitalter internationaler Bilderwanderung'. Als den Kern dieser Bilderwanderung möchte der Hamburger Gelehrte die angedeuteten antiken Motive in Kunst, Geselligkeit und Volksglauben aufweisen, und er sieht in dieser Erhaltung uralter Motive den beruhigenden Beweis für die Erinnerungsgebundenheit der abendländischen Kultur, für die soziale und kulturelle 'Mneme'. Kulturgeschichte in diesem engen Sinn als Überlieferungsgeschichte zu schreiben, ist eine große umfassende Aufgabe. Und es kann nicht verschwiegen werden, daß die Einzelbeiträge, die Warburg zu dieser Aufgabe geliefert hat, oft in einem seltsamen Mißverhältnis stehen zu dem Gesamt dieser wissenschaftlichen Fragestellung. Trotz der Bereicherung, die der allgemeinen Historie insbesondere aus der letzten größeren Arbeit Warburgs 'Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten' (1920) zuteil wird, darf man aussprechen, daß die allgemeine These und die Spezialforschung Warburgs oft kaum mehr etwas miteinander zu tun haben, weil dem gelehrten Sammeleifer der Maßstab für die Größe der Gegenstände nicht selten verloren geht und die allgemeine These dann in der leeren Luft hängt. Auch die Befürchtung wird man äußern müssen, daß durch die Methode Warburgs, die ein 'Schlagbild' des Tages und ein Fresko Raffaels grundsätzlich als gleichartige Quelle betrachtet, die Unterschiede zwischen Kultur- und Sittengeschichte allzusehr verwischt worden sind und daß sich dadurch die *Epoche* der Renaissance unmerklich in eine '*ewige*' Renaissance aufgelöst hat. Es muß eben doch die Frage nach dem Überlieferungsgut der Antike ergänzt werden durch die Frage nach der bewußten Schulung und 'Bildung' an der Antike, d. h. das Problem der Imitatio muß als ein allgemeingeschichtliches aufgeworfen und beantwortet werden.[1])

Die bisher zur Besprechung stehenden Werke sind sich ihrer geistigen Herkunft und wissenschaftlichen Zielsetzung zu einem hohen Grade selber bewußt. Das ist nicht der Fall bei dem letzten hier einzuordnenden Beitrag zur Renaissanceforschung, dem 'Wirtschaftsstil des deutschen Spätmittelalters' von Heinrich

1) Für die Dichtung und die Theorie der Dichtung typischer Vertreter des italienischen und französischen Humanismus ist dieses Postulat bereits erfüllt in der Arbeit von Hermann Gmelin, Das Prinzip der Imitatio in den romanischen Literaturen der Renaissance, I. Teil, Romanische Forschungen, Bd. 46, H. 1 und 2, Erlangen 1932.

Bechtel.[1]) Der Titel müßte nämlich, wenn ich das Buch recht verstanden habe, anders lauten, um den inneren gedanklichen Aufbau zum Ausdruck zu bringen — etwa 'Der individualistische und halbindividualistische Geist der deutschen Frührenaissance in Gesellschaft und Wirtschaft'. Es ist ein merkwürdiges Selbstmißverständnis, daß B. so großen Wert darauf legt, das deutsche Spätmittelalter als Epoche von eigenem Charakter im Unterschied zur Renaissance betrachtet zu wissen, und es ist eine noch seltsamere Selbsttäuschung, daß er glaubt, als erster den Begriff des Stiles (im Unterschied zum Begriff der Stufe) in die Wirtschaftsgeschichte eingeführt zu haben. Denn er erfüllt weder die eine noch die andere dieser Forderungen. Gewiß sind ganze Kapitel der Kunst der Spätgotik gewidmet, für die sich der Verfasser vor der zünftigen Kunstgeschichte wird verantworten müssen. Gewiß ist der größte Teil des Buches eine reichhaltige Tatsachenschilderung des deutschen Handels- und Gewerbelebens im XV. Jahrh., und für diese verdienstvolle Zusammenfassung des Tatsächlichen ist dem Buch auch bereits das Lob kompetenter Wirtschaftshistoriker zuteil geworden. Aber die Absichten des Verfassers gingen ja weiter. Er wollte eine besondere Epoche des Spätmittelalters aus einem eigentümlichen Stil des Wirtschaftens ablesen. An dieser allgemeingeschichtlichen Aufgabe, über die allein ein Urteil erlaubt sei, ist er gescheitert. Was er als 'Wirtschaftsstil' schildert, sind nicht aus dem wirtschaftlichen Gebaren oder aus dem Funktionieren der Wirtschaft abgeleitete Strukturprinzipien, sondern lediglich Geisteshaltungen, die sich im wirtschaftenden Menschen vielleicht ebenso finden wie im politischen, philosophischen oder künstlerisch schaffenden Menschen, die aber gerade in der Wirtschaft kaum wohl gestaltbildend wirken. 'Stil' werden diese Haltungen nur deshalb genannt, weil sie der Verfasser zuerst an der bildenden Kunst beobachtet hat (obwohl er auch hier nicht eigentlich den Stil der Architektur, Plastik usw. untersucht, sondern die bei Künstler und Publikum mehr vorausgesetzte als nachweisbare Gesinnung). Methodisch ist das ziemlich genau der Standpunkt Karl Lamprechts. Aber auch in der inhaltlichen Bestimmung der Epoche von 1350 bis 1500 ist B. nicht so originell und dem Geist der deutschen Spätgotik nicht so kongenial, wie man erwarten möchte. Vielmehr überträgt er im wesentlichen die Kategorien von Jacob Burckhardts Wesensbestimmung der Renaissance auf die deutsche Übergangszeit mit einem einzigen Zusatz, der durch seine Inkongruenz die fremde Herkunft der übrigen Begriffe um so stärker hervortreten läßt.

An dem stadtbürgerlichen Baustil der letzten Jahrhunderte des Mittelalters lassen sich nach B. vier Merkmale erkennen: 1. ein Antitraditionalismus, eine Neigung zum Bruch mit dem Überkommenen, 2. ein 'Wunsch und Wille festzustehen auf der wohlgegründeten Erde', eine bewußte Bejahung der Wirklichkeit, die sich in dem frei nach allen Seiten schwingenden Hallenraum dokumentieren soll, 3. ein 'Einzelbewußtsein', ein Persönlichkeitsbewußtsein, das sich verrät in der Preisgabe der Anonymität des Künstlers und der Signierung der

1) Heinrich Bechtel, Wirtschaftsstil des deutschen Spätmittelalters, Der Ausdruck der Lebensform in Wirtschaft, Gesellschaftsaufbau und Kunst von 1350 bis um 1500, München und Leipzig, Duncker & Humblot 1930. Geh. RM 24,—, geb. RM 27,—.

Tafelbilder, 4. ein Gruppenselbstbewußtsein, wie es aus der Tatsache sprechen soll, daß jetzt statt der 'Gemeinschaft' der Kirche die 'Gruppe' der Pfarrgemeinde und Stadtgemeinde als Erbauer der Gotteshäuser auftreten. Es soll hier nicht davon die Rede sein, daß in dieser kunstgeschichtlichen Konstruktion außer acht gelassen ist, daß die Hallenkirche keine revolutionäre Erfindung des XIV. Jahrh. ist, sondern in Westfalen um 1200 schon eine Hochblüte erlebt hat. Es soll nicht darauf abgehoben werden, daß man in der Wandlung der Hochgotik zur Spätgotik nur dann die erste 'stürmische Revolution' der deutschen Baukunst sehen kann, wenn man in dem Wandel vom romanischen zum gotischen Stil eine bloße 'Veränderung in der Technik' sieht. Aber hervorheben müssen wir, daß hier alle Vorurteile des klassischen Liberalismus über das Verhältnis von Bindung und Freiheit, von Kollektivum und Individuum in einem Werk von 1930 fortleben — so sehr, daß der Verfasser den Fachausdruck 'gebundenes System' als Beweis für die Beschränkung der künstlerischen Phantasie in der romanischen Periode in Anspruch nimmt! Kann man heute noch den Anschein erwecken, als sei das Auftreten von Eigen*namen* gleichbedeutend mit der Entstehung selbständiger individueller Künstlerpersönlichkeiten? Wo durch sein *Werk* doch der Straßburger oder Naumburger Meister ungleich überragender und eigenständiger aus der 'Masse' heraustritt als irgendein benannter Tafelmaler des XV. Jahrh. Der vorgefaßte individualistische Renaissancebegriff muß sich auch bei der Ausdeutung der wirtschaftlichen Tatbestände, mögen sie in sich noch so gut beschrieben sein, nachteilig auswirken. So muß der Ferngroßhandel in Getreide, Vieh, Wolltuchen, Linnen als Merkmal der 'Weltoffenheit' dienen, obwohl B. selber weiß, daß die wirtschaftsgeschichtliche Forschung den Fernhandel auch für das hohe Mittelalter überall feststellen konnte. In der Differenzierung der Gewerbe, z. B. in der stupenden Berufsspaltung, welche aus dem Handwerk des Schmieds schließlich 45 verschiedene Hantierungen macht, wie Bücher in Frankfurt gezählt hat, soll offenbar das Merkmal des Antitraditionalismus gesehen werden — eine These, die auch sehr von außen herangebracht scheint, da sich die Struktur des Gewerbes nicht durch solche Nuancen, sondern doch wohl erst durch das Eindringen des frühkapitalistischen Verlagssystems innerlich gewandelt hat. Daß es ab 1350 etwas mehr Spezialhandwerker als früher gibt, daß möglicherweise eine leichte Steigerung des Preiswerks neben dem Lohnwerk, daß mehr freie Marktproduktion neben der Kundenproduktion zu beobachten ist, das sind doch höchstens quantitative Verschiebungen. Was schließlich die Emanzipation der 'Einzelpersönlichkeit im Wirtschafts- und Sozialleben' betrifft, so konstruiert der Verfasser für seine Zwecke ein Gemisch aus dem Typus des heroischen Kaufmanns der Hansezeit und des rationalen Unternehmertyps der Fuggerzeit, wie es wohl nie existiert hat und am wenigsten in der Periode nach 1350. Denn die Forschungen von Bücher bis Rörig haben gezeigt, daß gerade der Zeitraum zwischen dem Stralsunder Frieden und den ersten Silberabbauten im Erzgebirge und in Tirol, also rund das Jahrhundert von 1370 bis 1470 eine besonders ruhige Periode war, in der die 'geschlossene Stadtwirtschaft' und die traditionalistische Zunftwirtschaft den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht. Nun hat freilich B. diesen letzten Punkt ein-

bezogen in seine Stilkunde der Wirtschaft. Die einzige selbständige Idee, durch die er über die Kategorien Jacob Burckhardts hinausführt, ist der Gedanke des Gruppenindividualismus. Durch ihn soll offenbar wie durch eine pädagogische Zwischenstufe der Einzelindividualismus der Moderne hindurchgegangen sein. Nun ist es aber eine sehr fragwürdige Voraussetzung, daß der mittelalterliche Mensch durch die umfassenden Gewalten Reich und Kirche stärker gebunden gewesen sei, als der spätmittelalterliche Mensch, bei dem die Bindungen von einem engeren Kreis, vor allem der Stadt und der Zunft, ausgegangen sind. Gerade Jacob Burkhardt hat erkannt, daß die Fesselung durch Korporation, Stand, Sippe, Gilde das Individuum viel stärker einengt als etwa die Einordnung in die Gemeinschaft der res publica christiana. Aber auch in der Wirtschaftsgeschichte selbst versagt das Prinzip des Gruppenindividualismus als 'fortschrittliches Prinzip'. Das Selbstbewußtsein der Meisterzünfte und Gesellenverbände nimmt zu, gewiß. Aber wenn an Stelle des mittelalterlichen Einstandsrechts, das dem vermöglichen Meister auferlegt, in brüderschaftlicher Gesinnung von den eingekauften Rohstoffen den Mitmeistern zu Einkaufspreisen etwas abzugeben, jetzt die Zunft als Genossenschaft gemeinsam ihre Wolle oder ihr Eisen bezieht — ist dann die Freiheit des Einzelnen größer oder nicht vielmehr geringer geworden? Und wenn behauptet wird, die mächtiger werdenden berufsständischen Korporationen hätten durch ihre planmäßige Wirtschaftspolitik die städtische Wirtschaftseinheit gesprengt, die Zunft als halbindividualistisches Gebilde habe den Kollektivismus der Stadt aufgelockert, so ist dem die Tatsache entgegenzuhalten, daß in den meisten Fällen nicht die Zunftorgane, sondern die Stadtverwaltungen die Ausfuhrwaren geprüft und die Schaumarke angeheftet haben. Das ist ein Beweis, daß die verantwortliche Wirtschafterin die Stadt bleibt, die sich der Handwerkerverbände als Stütze bedient, wie sie sich politisch der Zünfte als staatlicher Unterorganisationen bediente. Von den allgemeinen Resultaten des Buches bleibt somit nicht allzuviel übrig, und die reiche Materialsammlung ist durch die unzureichenden Kategorien verdorben.

Wir sind am Ende unserer Übersicht über die neuesten Versuche einer grundsätzlichen Wesensbestimmung der Renaissance auf alten Wegen. Mit einem gewissen Wirklichkeitshunger kehrt man von diesen geistvollen Vereinseitigungen zurück zu der naiven Geschichtserzählung der Universalgeschichte[1]), sei es, daß sie herkömmlicherweise in losem Nebeneinander aller 'namhaften' politischen, geistigen und ökonomischen Vorgänge 'Débacle' und 'Ere nouvelle' schildert wie die französische Weltgeschichte von Halphen und Sagnac[2]), sei es, daß sie in der Art der deutschen Propyläen-Weltgeschichte[3]) monumentale geschichtliche

1) Einer ähnlichen Reaktion ist das Buch von W. Andreas, Deutschland vor der Reformation, Stuttgart 1932, entsprungen, das in dieser Zeitschrift schon gewürdigt worden ist.

2) Peuples et Civilisations, Histoire Générale publ. par L. Halphen et Ph. Sagnac, T. VII: La Fin du Moyen Age par Pirenne, Renaudet, Perroy, Handelsman, Halphen; T. VIII: Les Débuts de l'Age Moderne par H. Hauser et A. Renaudet, Paris, Félix Alcan 1931 und 1929. Jeder Band Fr. 60,—.

3) Propyläen-Weltgeschichte, hrsg. von Walter Goetz, Bd. IV: Das Zeitalter der Gotik und Renaissance 1250—1500, Berlin, Propyläenverlag 1932. Ganzl. RM 30,60, Halbl. RM 34,20.

Komplexe der Periode vom XIII. bis zum XVI. Jahrh. heraushebt, monographisch behandelt und dann durch ausführliche synchronistische Tafeln den Zusammenhang herstellten. Diese großen geschichtlichen Komplexe (die z. T. wohl nach den auffindbaren besten Bearbeitern ausgewählt worden sind), ergeben im Ganzen eine wahrhaft großartige Fuge, in der keine entscheidende Stimme des geschichtlichen Lebens der Epoche fehlt. Es sind folgende sieben: der Frühkapitalismus, das Papsttum, der westeuropäische Nationalstaat, die italienische Renaissance, die europäische Stadt, das Monstrum des Römischen Reichs deutscher Nation, die Entdeckungen. (Das Kapital Osteuropa, so gut es geschrieben ist, fällt bei diesem Aufbau aus der Komposition heraus.) Unter den Beiträgen ragen die Darstellungen von Strieder, Rörig und Brandi durch besondere Dichte und Anschaulichkeit hervor. Wenn man hinzunimmt, daß die französische Weltgeschichte eine recht gute wissenschaftliche Bibliographie, die deutsche Weltgeschichte einen verschwenderischen Reichtum von seltenen Abbildungen enthält (sogar das kaum erst entdeckte Porträt Kaiser Sigismunds ist schon aufgenommen!), so wird man von Dank erfüllt für solche geschichtlichen Lesebücher. Aber die Freude an der Schönheit abgerundeter Darstellung soll das Bewußtsein nicht einschläfern, daß auf dem Gebiet der Renaissancegeschichte der Forschung noch große Aufgaben bevorstehen. Wenn wir recht gesehen haben, betreffen sie vor allem die Verfassungsgeschichte der Renaissance, das Verhältnis von Christentum und Humanismus bzw. von Kirche und Renaissancekultur, das Problem der Imitatio und die geschichtlichen Beziehungen zwischen Flandern, Italien und Deutschland, d. h. das Verhältnis von burgundischer Spätkultur, Renaissance und Reformation.

LANDSCHAFTSKUNDE, DYNAMISCHE UND NEUE GEOGRAPHIE

Von Erich von Drygalski

In erregten Zeiten pflegt sich mit den Einzelheiten des Lebens auch in der wissenschaftlichen Methodik viel zu ändern. Es geschieht anscheinend sprunghaft, doch in Wirklichkeit vorbereitet, aus schon länger gehegten und geäußerten Einzelgedanken her, wie bei den Fragen des Lebens selbst, und manches Ziel, das in der Fülle der Erwägungen vorher verschwand, wird nun plötzlich erreicht. Natürlich regen sich auch die Widerstände; sie nehmen leicht persönliche Formen an, wenn mit der Sache auch Gewohnheiten gefährdet erscheinen. Das ist in der Wissenschaft zu bedauern, doch es ist menschlich, und kann nur durch das Streben nach reiner Sachlichkeit in nützliche Bahnen gelenkt werden.

Auch in der Geographie, in der Forschung wie in der Lehre, haben wir es jetzt mit gelungenen Ansätzen zu neuer Methodik zu tun, sowie mit den entsprechend heftigen Widerständen dagegen. Beides ist durch die Landschaftskunde S. Passarges, durch die Dynamische Geographie H. Spethmanns und durch die Neue oder künstlerische Geographie E. Banses in Gang gebracht worden. Man darf wohl sagen, daß diese Richtungen alle nicht völlig neu sind, sondern vorbereitet, nämlich

die erste durch die Entwicklung der Länderkunde etwa seit dem Tode Richthofens (6. Oktober 1905), nachdem die allgemeine oder analytische Geographie durch dessen Wirken zu einer gewissen abschließenden Höhe geführt war, die zweite durch die Erfolge der dynamischen Betrachtungsweise in den geographischen Teil- und Hilfswissenschaften, wie der Geologie, Morphologie und Klimatologie, auch der Wirtschaftsgeographie[1]), und die dritte durch die Werke F. Ratzels, besonders sein letztes, so schönes 'Über Naturschilderung'.[2]) Ob bewußt oder unbewußt, ob besonders betont oder nicht, sind auch noch andere Äußerungen im Sinne der drei Richtungen zu verzeichnen gewesen. Man fand sie in den Schulen aller Grade, doch am meisten in den höheren oder Mittelschulen, weil diese mit neuen Lehrplänen rangen, während sich manche Hochschule mehr mit der Erfüllung früherer Schemen befaßte.[3]) Auch die Kriegsversammlung von geographischen Hochschullehrern am 26./27. April 1916 zu Heidelberg hielt im wesentlichen an dem Gewohnten fest.[4]) So ist es ein großes Verdienst, wenn nun einzelne Männer das Neue, das sich vorbereitet hatte, zusammenfaßten und stark betonten. Dieses Verdienst wird durch frühere Äußerungen im Sinne gleichen Strebens in keiner Weise geschmälert, da erst die Arbeiten von Passarge, Spethmann und Banse das allgemeine Interesse erweckten, die Erörterung erzwangen und klare Ziele wiesen.

Seitdem dürfte die Landschaftskunde S. Passarges wohl am längsten und am stärksten erörtert worden sein. Die zehnte Auflage von H. Wagners Lehrbuch der Geographie, zugleich die letzte, die unser unvergeßlicher Altmeister selbst besorgt hat, schließt ihre 'Tabellen zur Geschichte der Erdkunde' und damit seine große Rundschau über das Gesamtgebiet der Geographie mit den Worten[5]): '1920 Siegfr. Passarge, Grundlagen der Landschaftskunde.' Seither ist dazu viel Methodisches geschrieben worden, von Passarge selbst wie von anderen Forschern und Lehrern des In- und Auslands; auch eine Anzahl von landschaftskundlichen Darstellungen in Dissertationen und Büchern liegt bereits vor. Dabei dürfte ersteres weniger gewirkt haben als einige der letzteren; denn die methodischen Schriften gliedern, schematisieren und gehen auch bei Passarge selbst in viele Einzelheiten, die man nur in der Natur lernen oder durch den praktischen Versuch zeigen kann. Seine Beispiele[6]) sind lehrreich, lassen sich aber schwer auf andere Räume übertragen, weil schließlich jede Landschaft selbständig erfaßt werden muß. Es ist natürlich notwendig, auch andere Landschaften zu kennen, doch lassen sie sich selten schematisch vergleichen. Ebenso sind Passarges sehr ins einzelne gehende Benennungen schwer verwendbar. Es ist bezeichnend, was L. Waibel[7]) hervorhebt, daß Passarge selbst den Begriff der Landschaft nur unvollkommen definiert hat, während andere es versuchten. So hätte O. Schlüter eine 'physiognomische Landschaft', welche die

1) H. Spethmann, Der landschaftliche Werdegang des Ruhrgebiets, Sonderdruck aus dem Jahrbuch der geogr. Gesellschaft zu Hannover, 1933, S. 22.

2) Berlin 1904. 3) E. Hinrichs, Geogr. Anzeiger, 1933, S. 257.

4) Vgl. hierzu meinen Aufsatz in 'Pädagogische Warte', Osterwieck / Harz, F. Schnaß u. W. Drebes, vom 1. August 1932, S. 609.

5) Lehrbuch der Geographie, Hannover, Hahnsche Buchhandlung 1923, S. 1046.

6) S. Passarge, Einführung in die Landschaftskunde, Leipzig, B. G. Teubner 1933, S. 35ff. 7) Geogr. Anzeiger, Gotha 1933, S. 202.

sichtbaren Erscheinungen der Erdoberfläche im weitesten Sinne enthielte; daneben stünde die 'natürliche Landschaft', die nach A. Hettner eine durch besondere natürliche Eigenschaften charakterisierte und von der Nachbarschaft abgegrenzte Gegend sei, ferner die 'optische' (perspektivische) und die 'seelische Landschaft' E. Banses, also eine geschaute und eine abstrahierte, sowie andere. Die Begriffe der Ur- und der Kulturlandschaft kommen hier nicht in Betracht, weil sie nur zeitlich verschieden sind und in jeder Periode beide nach dem gleichen Begriff erfaßt werden dürfen.

Solche Definitionen können, ebenso wie die weitgehenden Gliederungen Passarges, die Arbeiten der Landschaftskunde verwirren, zumal wenn man mit L. Waibel folgern will, daß es eine einheitliche Landschaftskunde nicht gibt.[1]) Die geographische Landschaft ist vielmehr als Ganzes zu erfassen und nicht in diesem oder jenem Teilbegriff. Dieses gilt nach R. Fox[2]) auch für den Schulunterricht in allen Stufen. Passarge[3]) berichtet selbst, daß ein Buch von Sir Harry Johnston über Uganda mit einem Kapitel 'How the country looks like', also 'Wie das Land aussieht', beginnt, und dann erst zur Analyse schreitet, also zu den Landschaftselementen und -bildnern und -teilen. Am Anfang steht die Schau über das Ganze. Passarge hält dieses Vorgehen freilich für eine naive Form der Entwicklung, während die Wissenschaft mit den Einzelheiten beginnen solle. Ich möchte aber meinen, daß sich die das Wesen der Landschaft bestimmenden Einzelheiten besser ermitteln, dann analysieren und zur erklärenden Synthese verbinden lassen, wenn man vom Ganzen ausgeht. Sonst kann man abirren und sich in Einzelheiten verlieren. Jedenfalls ist bei der Behandlung dieser die Einstellung auf das Ganze immer notwendig.

Ich pflege im Unterricht wie auf Exkursionen bei der Betrachtung der Landschaft zuerst die Frage nach dem herrschenden Eindruck zu stellen, wie er in der Natur aus dem Augenschein, und für große Räume aus den physischen Länderkarten eines unserer vortrefflichen neuen Schulatlanten oder aus Haackschen Wandkarten entsteht. Dabei ergibt sich als die herrschende oder wichtigste Erscheinung keineswegs immer oder auch nur meistens das Relief; in der Pfalz sind es die Stufen, im Bayerischen Wald die Waldzüge, in Iran oder in Böhmen die Beckengestalt, in Kanada die Hudsonsbai und die Seen, in Amazonien das Stromsystem, in Australien die Trockenlage u. a. Hieraus lassen sich die Einzelheiten und Kräfte des Raums entnehmen, um sie dann zu analysieren und zu verknüpfen. Und der Blick auf das Ganze gibt der Untersuchung Richtung und Halt. Auch W. M. Davis[4]) empfiehlt dieses Vorgehen, und F. Lampe[5]) hat es schon lange im Unterricht verwandt.

Was hier von der Landschaft und der Landschaftskunde gesagt ist, gilt ebenso für die Länder und die Länderkunde, wie schon obige Beispiele andeuten, da sich

---

1) Ebd., S. 204.

2) Anschaulicher Erdkundeunterricht, Leipzig, B. G. Teubner, Sonderdruck, S. 6.

3) Mitt. geogr. Ges. Hamburg, Bd. 38, S. 59.

4) The disciplinary value of Geography, Popular Science Monthly, February and March 1911, S. 234.

5) Zeitschrift für lateinlose höhere Schulen, Leipzig, B. G. Teubner 1913, S. 273.

diese von jenen, wenn überhaupt, nur darin unterscheiden, daß sie größere Räume behandeln. Die Länderkunde hat in der heutigen Wissenschaft einen gewissen Vorrang vor der allgemeinen Geographie, weil die Schule und das Leben es verlangte und weil der Zusammenhang der Geographie als Wissenschaft so am besten gewährleistet ist. Früher war das anders; doch jetzt stellt man das Ganze vor die Teile, die Synthese vor die Analyse, ohne diese und damit die allgemein geographische Forschung zur Erklärung der Länder entbehren zu wollen oder zu können. Es handelt sich darum, die Analyse in der Länderkunde richtig anzusetzen, einzuwirken und zu leiten, genau so wie die Betrachtung der Landschaftsbildner in der Landschaft. Dann fügt sich die Landschaftskunde ganz organisch in die Länderkunde ein. Die Landschaften sind die Teile der Länder, und ihre Elemente oder Bildner sind die Erscheinungen oder Kategorien der allgemeinen Geographie. Diese sind der Gesamtschau zu entnehmen, dann führt ihre Analyse zum Verständnis der Landschaften wie der Länder hinauf.

Die Ergebnisse und die Darstellungen, die so entstehen, werden individuell verschieden sein, weil dem einen dieses und dem anderen jenes mehr hervortritt, bei der Beobachtung in der Natur wie beim Studium der Karten. Dann können verschiedene Erklärungen und selbst verschiedene Landschaftsbegriffe entstehen, wie ich sie oben erwähnte. Das ist aber nicht anders wie in jeder Wissenschaft, deren Problemen man so oder anders nahen und folgen kann. 'Es würde das Ende der freien Entwicklung der Geographie bedeuten, wenn sie sich durch methodische Bindungen in ihren Wegen ein für allemal festlegen wollte.'[1]) Gemeinsam ist jedoch immer die Gesamtschau am Anfang, wie das Endziel, die erklärende Synthese.

Da wir in der Landschaft leben und zu ihr gehören, müssen alle menschlichen Kräfte mitwirken, um sie zu erfassen, also die des Körpers wie des Geistes und Gemüts. Nur wer die Landschaft erlebt, der kann sie verstehen[2]), und erst das Ringen darin mit allen Kräften gibt den Erfolg. Natürlich lassen sich diese nicht immer in gleicher Weise ansetzen, schon beim Studium der Karten anders als in der Natur. Doch das Streben zu jedem Einsatz kann immer vorhanden sein, und je mehr es gelingt, desto voller der Erfolg. Jedes Landschaftsbild wird einseitig bleiben, wenn man es nur mit den Sinnen oder mit dem Verstand oder mit dem Gefühl erfaßt. Für den Kulturmenschen ist es freilich nicht leicht, die Landschaft als Ganzes und mit allem, was wir haben und sind, zu erfassen, weil unser innerer Anteil an der Landschaft nicht gleichmäßig und oft auch zweckbestimmt ist. F. v. Richthofen pflegte zu sagen, daß die Japaner uns hierin überlegen sind, wie man aus der vollendeten Einfügung ihrer Siedelungen in die Landschaft sehen könne. Auch die Naturvölker stehen in der Kentnnis der Landschaft hoch, nur daß ihnen zum Verständnis die Analyse fehlt. Und der Kulturmensch kann durch wissenschaftliche, wie durch künstlerische Betrachtung, und am besten durch die Verbindung beider, die engste Fühlung mit der Landschaft gewinnen. Wir sehen das in vielen Werken der Kunst, der Literatur und der Wissenschaft glücklich erreicht. Es seien als Beispiele nur die Werke von Hans Grimm, J. Ponten,

1) R. Fox, Anschaulicher Erdkundeunterricht, Leipzig, B. G. Teubner, Sonderdruck, S. 8.
2) H. Spethmann, Das Ruhrgebiet, Bd. 2, S. 603.

F. Ratzel, auch O. Jessen[1]), N. Creutzburg[2]), E. Diesel[3]), K. Günther[4]) genannt, in denen die Landschaft als Ganzes sowohl geschaut, wie erklärt ist.

Vor wenigen Wochen ist nun das erwartete Buch von H. Spethmann[5]) erschienen, welches das Ruhrgebiet als ein geeignetes Beispiel seiner dynamischen Methode darstellen will. Spethmann spricht nicht, wie Passarge, von Landschaftskunde, sondern von dynamischer Geographie, doch das Ziel ist das gleiche, nämlich die ursächliche Erfassung und Darstellung der Landschaften und der Länder. Während Passarge mehr von den Einzelheiten ausgeht und die Landschaft sozusagen seziert, um sie dann durch Wortkombinationen — oft von sehr erheblichem Ausmaß, wie Erlenbruchwaldbecken oder Salzsteppen-Kettengebirgstafelland[6]) und viele andere — zu kennzeichnen und genetisch zu erklären, entnimmt Spethmann die wesentlichen Einzelheiten — das sind seine Dynamen oder Bildner oder Triebkräfte, kurz die Kategorien der allgemeinen Geographie — einer ersten Gesamtschau, betrachtet dann das Erscheinen und Wirken der Einzelheiten, und verknüpft dieses zugleich zum Bilde und zum Verständnis des Ganzen. Hierin liegt ein ganz einheitliches, alle Kräfte des Forschers anspannendes und der höheren Einheit des ursächlichen Verstehens zustrebendes Vorgehen, auf das man auch die von anderen Autoren vorgeschlagenen Bezeichnungen 'Feststellung der Harmonie' oder des 'Rhythmus' der Landschaft anwenden könnte, die 'im Grunde auf ein und dasselbe hinauslaufen', wie E. Wunderlich[7]) mit Recht bemerkt hat. Spethmann hat seine Methode sowohl in den vorausgegangenen Schriften, wie in dem jetzt durchgeführten Beispiel des Ruhrgebiets in bewußten Gegensatz zu dem sog. 'länderkundlichen Schema' gestellt. Dies ist auch bei Passarges Landschaftskunde der Fall. So ist der Ausgang bei beiden der gleiche. Doch das Ziel ist bei Passarge vor allem das genetische Verständnis und bei Spethmann zugleich die auf das Ganze gerichtete Schau. Dabei hat Spethmann mehrfach betont, daß die dynamische Methode als solche nicht neu ist; sie ist ja tatsächlich mit der Pflege der allgemeinen Geographie erwachsen und hängt mit dem Suchen nach Ursache und Wirkung zur Erklärung der Länder enge zusammen. Aber in ihrer Verwendung in der Landschaftskunde ist sie in der Tat von originalem Wert, weil dieses in der gleichen Folgerichtigkeit und wissenschaftlichen Vertiefung wie in der konsequenten Abkehr vom Schema bisher nicht geschehen war.

Das länderkundliche Schema ist eine Darstellungsform, die lange geübt wird und jetzt in A. Hettner ihren bekanntesten Vertreter hat. Es besteht in einer zweckmäßigen Aneinanderreihung der Tatsachen und damit in einer übersichtlichen, doch

---

1) La Mancha, Ein Beitrag zur Länderkunde Neukastiliens. Mitt. geogr. Ges. Hamburg, Bd. 41, S. 123—227.

2) Kultur im Spiegel der Landschaft, Bibl. Inst., Leipzig 1930.

3) Die deutsche Wandlung. Das Bild eines Volkes. Cotta 1929. Auch 'Das Land der Deutschen', Leipzig, Bibl. Inst. 1931.

4) Die Sprache der Natur. Deutsche Heimatlehre, Leipzig, R. Voigtländers Verlag 1930.

5) Das Ruhrgebiet im Wechselspiel von Land und Leuten, Wirtschaft, Technik und Politik; 2 Bände, Berlin, Reimar Hobbing 1933. Ein dritter Band steht noch aus.

6) Einführung in die Landschaftskunde, Leipzig, B. G. Teubner 1933, S. 91ff.

7) Württemberg. Schulwarte, Bd. I, 1925, Heft 12.

äußerlichen Gliederung in den Darstellungen des geographischen Stoffes. Die Reihe beginnt gewöhnlich mit der Besprechung von Lage und Größe des Landes, sodann seines Baus, der Formen und ferner von Klima, Pflanzen, Tierwelt und Menschheit. Im einzelnen kommen Abweichungen, auch Ergänzungen vor, doch das Wesen des Schemas[1]) bleibt das gleiche. In dieser Aneinanderreihung ist vielfach auch eine ursächliche Entwicklung der Landschaft erblickt worden, doch mehr in dem Sinne, daß die voranstehend besprochene Erscheinung die folgende, z. B. die Formen das Klima, dieses die Pflanzen usw. beeinflussen, nicht exakt kausal bedingen. Ersteres ist richtig, letzteres nicht. Es ist aber zuzugeben, daß die Ausführungen mancher Autoren annehmen lassen, daß sie letzteres meinen, auch die von A. Hettner[2]) in den geographischen Abenden des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht (Heft I, Berlin, E. S. Mittler 1919, S. 16ff.), obgleich er sich sonst auch anders geäußert hat. Jedenfalls ist das Schema erkenntnismäßig zwar nicht wertlos, weil es immerhin zur Entwicklung kausaler Beziehungen führen kann, aber weder wesentlich noch vorteilhaft, weil sich die Kausalbeziehungen in anderer Weise anschaulicher, exakter und zwingender entwickeln lassen, als nach der obigen Reihenfolge.

Das Ziel der wissenschaftlichen Geographie ist ja die Erforschung, Darstellung und Erklärung der dinglich erfüllten[3]) Erdoberfläche, doch der beste Weg dazu liegt nach Spethmann in seiner dynamischen Methode. Es ist die vornehmste Aufgabe[4]) derselben, die Wertigkeit der verschiedenen Dynamen in der Landschaft zu erkennen, und vor allem, doch keineswegs ausschließlich, die der menschlichen. Damit kommt man zu dem erstrebten Ziel 'statt Analyse Synthese, statt Schematismus Individualismus und drittens nicht nur Natur, sondern auch den Menschen darin', wie es Th. Otto treffend gekennzeichnet hat.[5]) Bei Passarge herrscht das Streben, alles geschichtlich-völkische und religiöse, also das menschliche Geschehen in seiner Abhängigkeit von landschaftskundlichen Gesetzen, also nach und außerhalb der Landschaft, zu betrachten; bei Spethmann steht und wirkt es darin und ist selbst eine Hauptdyname der Landschaft.

Ein ähnliches Streben liegt in R. Gradmanns 'Süddeutschland', wo das menschliche Wirken, wie die Geschichte es lehrt, in seine schönen Schilderungen der Landesnatur verwoben ist, wodurch die ländlichen und besonders die städtischen Landschaften vertieft und anschaulich erscheinen. So ist Gradmanns Werk zwar nach dem erweiterten Schema geordnet, doch dessen Füllung kann als dynamisch bezeichnet werden. Aber Spethmanns Ruhrgebiet ist ganz einheitlich dynamisch, von der Reihenfolge der Kapitel im Ganzen an durch die Analyse ihrer Teile und der Triebkräfte darin bis zur Synthese von landeskundlichen

1) Vgl. hierzu W. M. Davis, The disciplinary value of Geography, Popular Science Monthly, February and March 1911, S. 232.

2) Vgl. hierzu H. Spethmanns Ausführungen über die 'unechte Kausalität' in das 'länderkundliche Schema', Berlin, R. Hobbing 1931, S. 84ff.

3) Dieser Ausdruck rührt nach A. Hettner von C. Ritter her, nach H. Spethmann von F. Marthe. Vgl. Geogr. Abende (siehe oben) S. 11 bzw. Geogr. Anzeiger, Gotha 1933, Heft 7/8, S. 6 des Sonderdrucks.

4) H. Spethmann in Geogr. Anzeiger, Gotha 1933, Heft 7/8, S. 5 des Sonderdrucks.

5) Zitiert nach F. Littig in bayer. Blätter für das Gymnasialwesen, 68. Jahrg., Heft 3, S. 177.

Querschnitten, von denen jeder einer wesentlichen Zeitepoche entspricht, und schließlich von diesen wieder zum ganzen Ruhrgebiet, wie es gewesen ist und wie es zur heutigen Landschaft erwuchs. Dabei treten die menschlichen Dynamen bestimmend hervor, sowohl von Gruppen wie von Einzelpersönlichkeiten, von Karl dem Großen bis zu dem heutigen Wirken der Führer der Industrie und der Technik, die auch im Bilde gezeigt werden. Man kann in dem Buch die menschliche Dynamik in der Gestaltung der Landschaft auf ihrer größten Höhe sehen und verstehen.

Die äußere Einteilung des Buches ist durch die Zeitperioden und die ihnen entsprechenden landschaftlichen Querschnitte gegeben, doch folgen sich auch diese nicht unvermittelt, sondern durch das menschliche Wirken in Zwischenzeiten, wie dem Dreißigjährigen Krieg[1]) oder der Napoleonischen Zeit, in denen Rückschritte, doch auch plötzliche Antriebe erfolgten, sowie durch die entsprechenden Landschaftsänderungen dynamisch verbunden. Die erste Schau über die Landschaft der vorchristlichen Zeit ergab ein Waldland, in dem weder physische noch menschliche Dynamen, wie Bau, Boden, Formen, Klima, Volk und Wirtschaft, die so in die Entwicklung eingeführt werden, Unterschiede schufen. Nur die heutige Grenze zwischen dem Rheinland und Westfalen trat schon damals in dem landschaftlichen Gegensatz zwischen den Rheinauen und dem Ruhrland hervor. Die Dynamen der Römerzeit brachten wenig Veränderung, weil das Ruhrgebiet germanisches Waldland blieb und damit ein Bollwerk des Deutschtums wurde, bis heute, vor allem für die aufgeschlossene und gefährdete Talflucht des Rheins. Erst die Rodungen seit Karl dem Großen veränderten auch den Menschen im Ruhrgebiet mit der Landschaft und ließen aus den sich gliedernden Wäldern die dortigen Formen als Terassen hervortreten. Das ausgehende Mittelalter brachte die stärkere Auswertung des Bodens, und damit die Trennung von Stadt und Land, von Bürger und Bauer, die aber erst durch das 'Aufkommen des Reviers' am Ende des XVIII. Jahrh., als die Kohle Bedarfsstoff wurde, schnell verstärkt ist und im XIX. zur Entwicklung der heutigen Industrielandschaft fortschritt, ohne daß Wälder und Felder völlig verschwanden.

In diesen Umrissen hat das Buch die größte Fülle von Einzelheiten gefaßt, von Tatsachen und Triebkräften, von Teillandschaften und ihrer Verbindung zum Land, und alles ineinandergreifend, ohne zu verwirren, sich bedingend und erklärend, die Landschaft gestaltend und von ihr geleitet, von gewaltigen Persönlichkeiten beherrscht und sie bildend — kurz eine länderkundliche Verknüpfung von Erscheinungen und Kräften der Landschaft selbst und noch weiter Fernen in vollendeter Form. Die Ergebnisse exakter geographischer Forschung und der Hilfswissenschaften, sowie klarer Schau und reichen Erlebens sind harmonisch verbunden.

Die Ausstattung des Buches ist schön im Druck, wie in den vielen, auf besonderem Papier gegebenen, doch im Text verteilten Bildern und Karten. Diese Aus-

---

1) In der Periode um den Dreißigjährigen Krieg wurde nach Spethmann z. B. ein Samenkorn von weitreichender Bedeutung durch Peter Minuit aus Wesel gelegt, der 1613 im Auftrage einer niederländischen Handelsgesellschaft von Indianern die Insel Manhattan für 10 holländische Dukaten und ein Faß Rum (an Stelle dieses nach anderer Überlieferung 1 Pferd) erwarb und hier Neu-Amsterdam, das heutige New York gründete.

stattung ist sicher kostbar, erscheint aber einfach und nie überladen. Wertvoll sind Einstreuungen in kleinem Druck, welche Besonderheiten ausführen oder begründen; sie sind nicht zahlreich und lenken nicht ab. Ein kurzer Kleinsatz am Beginn der Kapitel führt in die Dynamik derselben ein, und die Zusammenfassungen am Schluß derselben leiten zu dem folgenden über. Beides hat einen durchgehenden Inhalt, von dem ersten Kapitel bis zum letzten, und bietet damit einen Rahmen für den Inhalt des Ganzen, welcher zur Übersicht auch für den Unterricht wertvoll ist.

Es sei nicht verschwiegen, daß die Einführung der menschlichen Dynamen für die Entwicklung der Landschaft bisweilen zu weit geht. Spethmann hat das selbst für die aus der Konjunkturforschung und aus dem Kapitalismus entnommenen Dynamen angedeutet, doch durch deren besondere Bedeutung erklärt. Immerhin schweift das Buch damit von der Landschaft ab, sodaß man diese Teile nur durch die Zeit des Erscheinens erklären kann. Doch wesentlich stören auch diese Ausweitungen oder Abirrungen von der sonstigen Geschlossenheit nicht. So liest man das Buch als Ganzes wie in seinen Teilen mit hohem Genuß, und lernt das Ruhrgebiet in seiner landschaftlichen Entwicklung und heutigen Gestalt wie in seinem vaterländischen Wert sehen und verstehen. Man kann nur wünschen, daß es dem Verfasser beschieden sein möge, sein reiches Wissen und Können auch an seiner dafür besonders berufenen Hochschule nutzbar zu machen.

Ein dritter Weg zur Landschaftskunde ist, wie bekannt, von E. Banse beschritten worden, schon vor dem Kriege und besonders eindringlich nachher. Es handelt sich dabei um seine neue oder künstlerische, ästhetische, seelische Geographie, oder wie sie sonst noch genannt wird und wie sie manchem Kritiker schon wegen dieser Benennungen als unwissenschaftlich erschienen ist. Jene Bezeichnungen rühren auch alle von Banse selbst her, und es ist richtig, daß er in den entsprechenden Richtungen sehr oft zu weit ging und damit von der Wissenschaft abgeführt wurde[1]), zu nicht gestützten Konstruktionen besonders anthropogeographischen Inhalts, auch zur Phantasie. Ähnliches ist in der heutigen Zeit aber auch sonst zu beobachten gewesen, bei Anfängern wie bei viel genannten Dozenten. Es sei nur daran erinnert, was jetzt alles über isostatische Vorgänge und über Magmabewegungen geschrieben wurde, obgleich man darüber sehr wenig weiß und nur von dem, was man äußerlich sieht, auf das Innere schließt, wofür in der Regel viele Unsicherheiten bestehen. So entstanden jene kurzlebigen Konstruktionen und Theorien, die bisweilen als Arbeitshypothesen anregend wirken, doch in ihrem heutigen Übermaß verwirren, und an denen die geophysischen und stammeskundlichen Teile unserer Wissenschaft jetzt besonders reich sind.

Ich darf daran festhalten, daß der Kern einiger Arbeiten Banses nicht nur für die Darstellung, sondern auch für die Forschung sehr Wertvolles enthält. Er liegt ähnlich wie bei Spethmann in der bewußten Abkehr vom Schema, in dem Streben nach Zusammenschau und Anschaulichkeit, in der geschickten Einfügung der Analyse zur Erklärung der Landschaft, wie in der starken Bewertung der menschlichen Triebkräfte darin, der geistigen wie der des Gefühls.

1) Vgl. H. Lautensach in Zeitschr. d. Ges. f. Erdk. 1930, in Heft 7/8.

Dieses letztere hat freilich zur Benennung wie zur Entwicklung einer überwiegend künstlerischen, seelischen Richtung geführt, und damit zu weiten Abirrungen von der wissenschaftlichen Methodik. Man kann in der Wissenschaft nicht so weit gehen wie J. Ponten, wenn er die Landschaft als ein subjektives Ereignis bezeichnet[1]), doch ausschalten darf man die künstlerische Richtung nicht. Die Länderkunde würde dann wesentlich verlieren, weil die Landschaft ein Ganzes ist und nur mit all unseren Kräften erforscht und dargestellt werden kann. 'Es gibt zweifellos jenseits des Materialismus Kräfte, die bei der Gestaltung irdischer Landschaften zu beachten sind, der Wert der Persönlichkeit, rassische Eigenschaften, das Nationalgefühl, der religiöse Glaube, der Instinkt und schließlich Zufall und Schicksal. Hiermit soll aber die mechanisch-kausale Methode nicht auf einen unsicheren Erkenntnisboden hinübergelockt, sondern um andersartige bereichert werden.'[2])

Auch Banse will sich ja keineswegs nur auf künstlerische Intuitionen verlassen. Er hat in seinen neuesten Werken[3]) die Ergebnisse der exakten Forschung in steigendem Maße verwertet, und die Schau und das künstlerische Empfinden damit verbunden. 'Und die Schönheiten in der Landschaft zu sehen und zu vergleichen, spricht das Universelle im Menschen an, wie es die Geographie sucht, und wendet sich an alle Menschen aller Zeiten. Ohne das Streben nach Schönheit in der Geographie ist diese unverständlich', hat Younghusband gesagt. Man darf hier auch an die Worte von W. M. Davis erinnern, daß 'der Geographie ein eigenes Stoffgebiet fehlt und ihre Daseinsberechtigung in der Methode liegt. Sie strebt zur bildmäßigen Vorstellung und begrifflichen Neubildung im Raum', ohne daß ich diesen Worten durchweg zustimmen möchte.

Nach allem darf man aussprechen, daß die Verschiedenheiten bei Passarge, Spethmann und Banse in ihren Wegen liegen, daß aber die Endziele die gleichen sind, nämlich die Schau, das Verständnis und die ursächliche Darstellung der Landschaft, durch Analyse und durch Synthese. Man könnte sagen, daß die Bewertung der Dynamen oder landschaftlichen Triebkräfte bei ihnen eine verschiedene ist. Passarges naturwissenschaftlicher Sinn und große Beobachtungsgabe sieht in der Landschaft vor allem das Spiel der natürlichen Kräfte und daraus entstehender Typen, welche er kombiniert und durch die Bildung neuer Ausdrücke kennzeichnet. Diese zielen auf die Erklärung der Genese hin. Und leider stehen die geschichtlichen, menschlichen Dynamen bei ihm zurück, indem sie weniger wirkend, als beeinflußt erscheinen. Es wäre zu wünschen, daß er ihnen mehr Bedeutung einräumt, weil ohne sie viele Landschaften unverständlich bleiben und andere ihres schönsten Schmuckes entbehren. Hier hat Spethmann voll eingesetzt, ohne die anorganischen und biologischen Teilkräfte dabei zu vernachlässigen. Er hat in seinem 'Ruhrgebiet im Wechselspiel von Land und Leuten, Wirtschaft,

1) Die Propyläen, München 6. Oktober 1933.

2) H. Spethmann in Materialismus und Metaphysik in der Länderkunde, Geogr. Wochenschrift I, S. 5 des Sonderdrucks.

3) 'Buch der Länder', Fremdland, Berlin, Aug. Scherl 1930 und deutsche Landeskunde, München, J. F. Lehmanns Verlag 1932. 'Vom Sinne geogr. Gestaltung' in pädagog. Warte 1930, 37. Jahrg., Heft 17.

Technik und Politik' die Landschafts- und die Länderkunde zu einer neuen Höhe geführt. Und Banse hat mit den natürlichen auch die geistigen und die seelischen Dynamen des Menschen in der Landschaft besonders betont. Wir dürfen für das Erreichte dankbar sein, doch einen Wunsch möchte ich nicht verschweigen, nämlich den nach einer stärkeren Verankerung der Schilderungen für das Gedächtnis auch durch Zahlen, die man mehr als bisher einstreuen oder in Schlußtabellen zusammenfassen sollte. Dieser Wunsch ist bisher nur in Banses Büchern erfüllt worden.

Die Aufnahme und Weiterbildung der Landschaftskunde ist an den höheren und Volksschulen rege gewesen, weniger an den Hochschulen. Es ist eine Anzahl von entsprechenden Dissertationen und Büchern wohl schon erschienen — es sei auch an die inhaltreichen Reiseberichte aus Argentinien von H. Kanter[1]) erinnert — doch bisher noch kein so geschlossenes, folgerichtiges und eindringendes Werk wie H. Spethmanns Ruhrgebiet. Die Abkehr vom Schema ist schon oft, fast allgemein zu erkennen gewesen und manche Schul- und Unterrichtswerke sind bereits durch die Betrachtung von Dynamen und durch landschaftskundliche Schilderungen, natürlich auch durch Bilder bereichert. Es geschieht bisweilen schon zuviel, mehr als die Schule verträgt, da wenigstens auf den untersten Stufen der kurze Lernstoff die entwickelnde Schilderung überwiegen müßte. In der Vorstufe der Geographie für höhere Lehranstalten von Seydlitz sind nach Kalischer[2]) die erdkundlichen Grundbegriffe und die Heimatkunde schon glücklich vereinigt und das nebenbei methodisch aufgebaut, in der zu Fischer-Geistbeck nach Burk[3]) noch zweckmäßig getrennt, um hier durch Urteile aus der Praxis zu zeigen, wie diese Fragen jetzt erörtert und aufgefaßt werden. Eine völlige Trennung wollte schon F. Lampe[4]) nur für die unterste Stufe empfehlen. Die Vereinigung von Lernstoff und Entwicklung ist bei dem gebotenen geringen Umfang der Schulbücher freilich nicht leicht; sie ist nur durch Beschränkung des Stoffs zu erreichen, die für viele Schulbücher schon an sich erwünscht wäre. Andererseits glaubt A. Hettner[5]) an einer weitgehenden Trennung von lehrbuchartiger Darstellung und Schilderung, selbst für die Hochschule, festhalten zu sollen, doch läuft das bei jener oft leicht auf eine Umschreibung von Karten und Statistiken hinaus, die den Ansprüchen an die Zusammenschau und an das ursächliche Verständnis der Länder nicht genügt. Auch pflegen lehrbuchartige Darstellungen in ihren einzelnen Teilen leichter ungleichwertig zu sein, auch bei A. Hettner, und schließlich würden sich die geographischen Werke durch jene Trennung von denen anderer Wissenschaften unvorteilhaft unterscheiden. Daß andererseits reine Schilderungen von Reiseerlebnissen und Beobachtungen zur Vertiefung der aus den Lehrbüchern zu gewinnenden Schau von größtem Wert sind, ist selbstverständlich[6]); sie pflegen sich an größere Leserkreise zu wenden.

Der Wert der Landschaftskunde im Schulunterricht wird auch aus vaterländischen Gründen für die nationale Erziehung besonders betont, vor allem durch

1) Peterm. Misch. 1933, S. 293 und in Berichten an die Notgemeinschaft der Wissenschaft.
2) Geogr. Wochenschrift I, S. 792. 3) Ebd. S. 624.
4) Zeitschrift für lateinlose höhere Schulen, Leipzig, B. G. Teubner 1913, S. 231.
5) Geogr. Zeitschr. 1933, S. 98. 6) Vgl. S. Passarge, Mitt. geogr. Ges. Hamburg, Bd. 38, S. 63.

F. Knieriem.[1]) Die frühere Methodik wäre zu sehr reine Wissenschaft und zu wenig Lebenswissenschaft gewesen, urteilt O. Muris [2]); die künstlerische Geographie reißt die Schranken nieder, die sich erheben zwischen Wissenschaft und Wissenschaft, zwischen Wissenschaft und Leben, hat E. Hassinger [3]) gesagt, und E. Hinrichs [4]), die gefühlsmäßige Liebe zur Heimat muß zum bewußten Wissen um die Heimat werden in demselben Grade, in dem der junge Mensch in die Volksgemeinschaft hineinwächst. Schon A. Geistbeck [5]) urteilte: in der Landschaftskunde wohnt eine national erziehende Kraft, und F. Littig [6]): so erweist die Geographie ihre Berechtigung als Kernfach im Rahmen deutscher Bildung. Und wenn man die von hoher Warte geschriebenen Sätze liest, mit denen H. R. Mill [7]) in das Studium und die Pflege der Geographie einführt, indem er von dem 'picture of the world' und einem 'moving colour film' ausgeht und dessen Analyse zur Zusammenschau und zur Erkenntnis auch der höchsten Fragen der Menschheit führt, dann sieht man, daß die landschaftskundliche, dynamische, künstlerische Geographie ganz unabhängig von uns auch das Ausland bewegt.

Die Widerstände gegen die Landschaftskunde im weitesten Sinne fallen vor allem mit dem Kampf für das Schema zusammen. Sie waren heftig und teilweise auch persönlicher Art, der ich nicht folgen möchte, auch wo sie sich mit Ausstellungen und Ermahnungen [8]), die wirklich gegenstandslos sind, gegen mich gerichtet haben. Ich meine, daß das länderkundliche Schema seinen Wert gehabt und bisweilen noch hat, wenn man den Stoff danach äußerlich ordnen, aber innerhalb dieser Ordnung landschaftskundlich behandeln will. Das Schema ist jedoch keineswegs der einzig mögliche Rahmen, und es ist besser, sich davon zu befreien, da es zu sehr bindet und auch zu Fehlschlüssen führt. Jedenfalls können die Erfolge der dynamischen Synthese und länderkundlichen Verknüpfung und die in diesen liegenden Werte durch das Schema nicht erreicht werden, weil es nicht kausal ist und im wesentlichen eine Reihung von Tatsachen bringt. Daher bietet seine Verwendung durch A. Hettner wohl gute Möglichkeiten zum Nachschlagen von Einzelheiten, stets wenn diese gelegentlich zu bestimmt mitgeteilt und dabei nicht schnell genug zu übersehen sind, führt aber nicht zur Schau, zum kausalen Verständnis und zur vollen geistigen Beherrschung des Stoffes. Und wenn A. Hettner das Ziel der geographischen Bildung mit Recht darin gesehen hat [9]) 'die Länder und Landschaften der Erde mit dem geistigen Auge gleichsam vor sich zu sehen, ihr Wesen deutlich zu erfassen und den ursächlichen Zusammenhang der Erscheinungen zu verstehen', so könnte man mit Ovid denken 'video meliora proboque, deteriora sequor". Denn dieses Ziel kann durch seine länderkundlichen Bücher im Unterricht wie für das Leben nicht erreicht werden. Hier bedeutet die landschaftskundliche Methode schon jetzt einen erheblichen Fortschritt.

1) Unterrichtsblätter für Mathematik und Naturwissenschaften, Hannover 1933, S. 177 ff.

2) Kausalität in länderkundlicher Verknüpfung, Sonderdr. Halle a. S.

3) Geogr. Zeitschrift 1929, S. 545. 4) Geogr. Anzeiger 1933, S. 259.

5) Der Geographieunterricht und die neue Erziehung, München, R. Oldenbourg 1925, S. 7.

6) Geogr. Wochenschrift I, S. 705.

7) An approach to geography, Address to the Geographical Association, 'Geography' March 1933. 8) Geogr. Zeitschrift 1933, S. 98. 9) Ebd. Bd. 23, S. 317.

DAS KAUSALITÄTSPROBLEM IN DER MODERNEN PHYSIK

Von Pascual Jordan

Eine erstaunlich reiche Ernte an neuen Feststellungen und tiefeindringenden Erkenntnissen hat die moderne Physik in die Möglichkeit und in die Notwendigkeit versetzt, wesentliche, entscheidende Beiträge zu liefern zur Diskussion grundlegender Begriffe der Naturwissenschaft. Die neuen Erkenntnisse sind von revolutionärem Charakter; sie setzen sich in so radikalen Gegensatz zu jenen klassischen Vorstellungsweisen der Physik (und der Naturwissenschaft überhaupt), welche bis vor kurzem unerschütterlich dazustehen schienen, daß einige der heutigen Physiker, vor allem der ehrwürdige Entdecker der 'Quanten' *Max Planck*, noch nicht die Hoffnung aufgeben möchten, daß künftige neue Ergebnisse in gewissem Umfang eine *Rückkehr* zu den älteren Vorstellungsweisen ermöglichen werden. Aber unsere neuen Vorstellungen stellen keineswegs etwa unbewiesene Hypothesen oder willkürliche Spekulationen oder unerprobte und unausgereifte Ansätze dar. Es steht hinter diesen modernen Theorien ein geradezu ungeheuer reiches und umfängliches Material an experimentellen Erfahrungen, die sämtlich mit dieser Theorie in vollkommenem Einklang stehen; und die neuen Vorstellungen bieten sich dar in der ausgereiften Form eines logisch geschlossenen Gedankensystems, dessen begriffliche Exaktheit in einer klaren mathematischen Formulierung ihren Ausdruck findet. Wir haben also in diesen, von der jüngeren Generation der ,Quantenmechaniker' unter der Führung von *Niels Bohr* und *Werner Heisenberg* entwickelten Vorstellungen jedenfalls die adäquate Darstellung des *heutigen Standes* unserer physikalischen Erkenntnis zu sehen. Ob die *spätere Fortentwicklung* der Physik zu einer gewissen Wiederinkraftsetzung älterer Vorstellungen führen wird, oder im Gegenteil zu noch radikaleren Umgestaltungen, das kann heute nur Gegenstand unbeweisbarer Vermutungen sein. (Der Verfasser nimmt allerdings das *Letztere* an.)

Naturgemäß wird der vorliegende Bericht darauf verzichten müssen, dem Leser einen Eindruck zu vermitteln von der *mathematischen Präzision* der neuen Theorien; die begrifflichen Zusammenhänge jedoch können wohl auch unabhängig davon dem Verständnis nahegebracht werden.

Der Gedanke, daß alle Materie zusammengesetzt sei aus kleinsten, unsichtbaren Teilchen, *Atomen*, ist uralt; schon griechische Philosophen haben sich eingehend damit beschäftigt. Als in der Renaissance die großartige Entwicklung der abendländischen Naturwissenschaft begann, gehörte auch die Atomistik zu dem durch die humanistischen Studien zugänglich gemachten alten Gedankengut, das nunmehr eine erstaunliche Fruchtbarkeit und Anregungskraft beweisen sollte. Aber obwohl die ganze Entwicklung der abendländischen Physik von Anfang an fortwährend von der Atomvorstellung befruchtet und beeinflußt wurde, so mußten doch noch um den Beginn unseres Jahrhunderts skeptische Kritiker erklären, daß bis dahin die wirkliche Existenz, die *Realität* der Atome völlig unbewiesen geblieben sei. Nahm man Atome als existierend an, so konnte man über ihre Eigenschaften aus der physikalischen Erfahrung mancherlei Rückschlüsse gewinnen; aber grundsätzlich blieb es unenentschieden, ob nicht vielleicht in Wahrheit die

ganze Atomistik eine zwar anregende, aber letzten Endes doch die Wirklichkeit verfehlende überflüssige Spekulation sei.

Erst in den allerletzten Jahrzehnten ist das anders geworden: der heutige Experimentalphysiker kennt bereits eine Fülle von Experimenten, durch die er die zweifelsfreie Realität der Atome geradezu *greifbar* deutlich machen kann. Ja, die experimentellen Erfahrungen haben — nachdem die hochentwickelte heutige Experimentiertechnik endlich einen unmittelbaren Angriff auf diese Probleme ermöglichte — die Tatsache der *atomistischen Struktur aller physikalischen Substrate* in einem *über die gehegten Erwartungen weit hinausgehenden* Umfang sichergestellt: sie haben uns erkennen lassen, daß nicht nur die Materie, sondern auch das *Licht* eine *korpuskulare Struktur* besitzt.

Diese Feststellung, daß auch ein Lichtstrahl kleine, mit Lichtgeschwindigkeit dahinsausende korpuskulare Teilchen enthält, in denen der Energiegehalt dieses Lichtstrahls konzentriert ist, hat die Physiker vor ein lange Zeit geradezu unlösbar scheinendes Rätsel gestellt. Denn man weiß ja andererseits, daß das Licht zweifellos auf einer *Wellenbewegung* beruht, daß es seiner Natur nach gar nichts anderes ist, als die uns heute so wohlvertrauten Radiowellen — nur mit dem Unterschied, daß die *Wellenlängen* beim sichtbaren Licht ungeheuer viel *kleiner* sind. So stehen sich hier scheinbar unvereinbare Ergebnisse gegenüber: Es gibt Experimente, die zu der Vorstellung zwingen, daß das Licht etwa eines Sternes in Wellenform in den Raum hinausgeht (die zahllosen einzelnen Atome in der glühenden Sternmaterie wirken dabei wie kleine Radiosendeantennen), wobei sich in wachsender Entfernung die Energie der Strahlung immer mehr ausbreitet und verdünnt. Andere Experimente zwingen aber zu der Vorstellung, daß der Stern die Lichtenergie in Form zahlloser sehr kleiner 'Lichtatome' ('*Lichtquanten*' genannt) hinausschießt in den Raum. Und die genaueren Bedingungen der fraglichen Experimente sind derart, daß alle Versuche, auf direktem Wege einen Einklang, irgendeine Versöhnung zwischen diesen beiden sich wechselseitig widersprechenden Vorstellungen zustandezubringen, scheitern mußten. Eine bis auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen der physikalischen Forschung zurückgehende Revision unserer Theorien ist notwendig gewesen, um diese geheimnisvollen, scheinbar widerspruchsvollen Eigenschaften des Lichtes zu verstehen.

Halten wir aber zunächst dies fest, daß also auch das Licht, ebenso wie die Materie, eine atomistische Struktur besitzt (*trotz* seiner Wellennatur, die es '*andererseits*' ebenfalls zeigt). Dann werden wir zu merkwürdigen Folgerungen gedrängt. Wie kann man einzelne Atome überhaupt messend beobachten und untersuchen? Wir haben schon betont, daß die heutige Experimentiertechnik es sehr wohl erlaubt, geradezu mit *einzelnen Atomen* Experimente zu machen (und damit die Realität dieser Atome zweifelsfrei zu zeigen). Aber natürlich bleibt doch die experimentelle Untersuchung einzelner Atome etwas viel Schwierigeres und etwas *ganz anderes*, als die Untersuchung und Ausmessung usw. eines 'makroskopischen', sichtbar großen Körpers, der aus zahllosen Atomen zusammengesetzt ist. Für diesen 'makroskopischen' Körper stehen uns *Maßstäbe* und sonstige mechanische, optische, elektrische Meßinstrumente zur Verfügung, die wir an ihn

anlegen können. Aber das ist bei der messenden Untersuchung eines Atoms in entscheidender Weise anders. Denn wir wissen ja nun, daß *jedes* physikalische Substrat atomistisch konstituiert ist, daß also auch jedes *physikalische Meßinstrument* aus Atomen besteht — aus materiellen Atomen, oder Lichtatomen, oder Elektrizitätsatomen (sogenannten Elektronen) — und damit entfallen alle Möglichkeiten, in ähnlich einfacher Weise wie bei makroskopsichen Objekten zur Untersuchung bequeme Meßinstrumente anzuwenden.

Der für uns hier wesentliche Punkt wird uns deutlich werden, wenn wir beispielsweise die *Temperaturmessung* an einem 'makroskopischen' Körper genauer betrachten. Dabei bringe ich ihn mit einem Thermometer in Berührung; dieses nimmt dieselbe Temperatur wie der fragliche Körper an, und ich lese sie ab. Aber wenn man es genau nimmt, muß man hinzusagen, daß dadurch, daß der untersuchte Körper dem Thermometer von seiner Wärme etwas mitteilt, dieser Körper selbst *beeinflußt* und sein ursprünglicher Zustand etwas *abgeändert* wird; damit nicht hierdurch falsche Messungen entstehen, muß ich ein Thermometer wählen, das selber *viel kleiner* ist als der untersuchte Körper. Analog ist es bei *jeder* physikalischen Messung: ich muß stets für eine Messung solche Instrumente wählen, welche *so fein* sind, daß beim Meßprozeß nicht etwa der zu untersuchende Körper selber durch ein zu grobes Meßinstrument merklich beeinflußt wird, so daß die Meßergebnisse *gefälscht* werden: *Grundsätzlich* ist nämlich mit *jeder* physikalischen Messung eine *Rückwirkung des Meßinstrumentes auf das untersuchte Objekt* verbunden; jedoch kann bei der Untersuchung 'makroskopischer' Objekte diese Rückwirkung dadurch beliebig klein gemacht werden, daß man ganz *feine* Instrumente wählt.

Wenn wir aber bedenken, daß alle Meßinstrumente selber aus Atomen bestehen, also niemals noch kleiner und feiner als einzelne Atome gemacht werden können, dann sehen wir, daß dieser Weg zur Ausschaltung der Rückwirkung des Meßinstrumentes *versperrt* ist, wenn das zu untersuchende Objekt selber ein einzelnes Atom (oder ein aus nur wenigen Atomen bestehendes Gebilde) ist: dann gibt es keine Möglichkeit, zu untersuchen und zu beobachten mit Instrumenten, die *feiner* sind, als das untersuchte Objekt. Auch ist es hier nicht möglich, die Beeinflussung des Objektes durch das Meßinstrument zu *kontrollieren* und durch entsprechende Umrechnung aus den Resultaten auszuschalten. Also werden wir es in Kauf nehmen müssen, daß die Messungen an atomaren Objekten grundsätzlich *immer* 'gefälscht' sind in dem Sinne, daß *mit der Durchführung des Beobachtungsprozesses ein verändernder Eingriff in das Objekt naturgesetzlich verknüpft* ist. Es ist so ähnlich, als wenn wir versuchen, *uns selbst*, unseren eigenen Gedankenablauf, psychologisch zu beobachten und zu kontrollieren: das geht ja durchaus bis zu einem gewissen Grade; aber es ist doch so, daß die Tätigkeit dieser Beobachtung selber das beobachtete 'Objekt', unseren eigenen Gedankenablauf, wiederum *beeinflußt* und damit der Beobachtungsmöglichkeit Schranken setzt. (Man kann z. B. nicht in psychologischer Selbstbeobachtung beobachten, wie man *einschläft*, weil gerade die beobachtende Aufmerksamkeit das Einschlafen *verhindert*). Ähnliches also finden wir in der Atomphysik: eine *Beeinflussung* des beobachteten

Objektes durch den *Prozeß der Beobachtung* selber; man kann mit *Niels Bohr* sagen, daß hier die *Trennung* zwischen beobachtetem *Objekt* und beobachtendem *Subjekt* zu *verschwimmen* beginnt.

Es ist dabei aber garnicht angebracht, die Beeinflussung des Objektes durch den Beobachtungsprozeß eine 'Fälschung' zu nennen. Denn es handelt sich ja *nicht* um eine störende Beeinflussung, die irgendwie durch vorläufige, 'derzeitige' Mängel unserer Beobachtungstechnik bedingt ist; sondern diese Schranken einer exakten, das Objekt selber unbeeinflußt lassenden Beobachtungsmöglichkeit sind ja — durch die atomistische Konstitution der physikalischen Substrate — *naturgesetzlich bedingt*; so daß wir den atomaren Objekten selber einen gewissen Charakter der 'Unbestimmtheit', der 'Undefiniertheit' ihres physikalischen Verhaltens zuschreiben müssen.

Hieraus ergibt sich nun zwangsläufig eine ganz neue Auffassung des *Kausalitätsproblems*. Wir wollen aber, um ganz unbefangen die unvermeidlichen Folgerungen aus dem Festgestellten ziehen zu können, einige Bedenken besprechen, die demgegenüber vorgebracht worden sind.

Diese Bedenken stützen sich auf die von *Kant* ausgeführte Erläuterung, daß, wenn es nicht kausale, gesetzmäßige Zusammenhänge im Naturgeschehen gäbe, eine Naturwissenschaft überhaupt nicht möglich wäre. Hieraus glaubt man gelegentlich heute noch schließen zu dürfen, daß ein innerer Widerspruch vorhanden sein müsse in einem physikalischen Lehrgebäude, welches in der Behauptung eines in gewissem Maße *akausalen* physikalischen Naturgeschehens gipfelt. Aber der Naturforscher darf sich durch solche doktrinären Bedenken nicht beirren und beengen lassen; die Nachprüfung der Sachlage ergibt, daß man den richtigen Kern der scharfsinnigen Kantschen Feststellung durchaus anerkennen kann, ohne den Physiker zu verhindern, seinerseits in der experimentellen *Erfahrung* die zuverlässige Quelle seiner Erkenntnis zu sehen. Die neuen atom-physikalischen Erkenntnisse erweisen eine merkwürdige *Lockerung des Kausalitätszusammenhanges* bei den physikalischen Reaktionen *einzelner Atome;* aber die kausalen Gesetzmäßigkeiten im physikalischen Verhalten *makroskopischer Gebilde* werden von den neuen Vorstellungen aus lediglich erneut bestätigt. Diese *makroskopische Kausalität* bildet das feste Gerüst im physikalischen Naturgeschehen, das uns sowohl die Möglichkeiten eines überlegten und erfolgreichen Hantierens mit Werkzeugen und technischen Anlagen, als auch die Möglichkeit einer physikalischen Wissenschaft gibt. Aber *nur die Erfahrung* kann uns darüber belehren, ob diese 'kausale Zuverlässigkeit' des physikalischen Geschehens auch dann uneingeschränkt wiedergefunden wird, wenn wir uns mit immer feineren physikalischen Reaktionen — bis ins Gebiet des atomaren Geschehens herunter — beschäftigen. Tatsächlich hat die Erfahrung uns zu der Einsicht geführt, daß die atomaren Reaktionen Gesetzen unterworfen sind, die in einer wunderbaren Weise abweichen von der Straffheit der makroskopischen Kausalität.

Wir können im Planetensystem alle Bewegungen mathematisch exakt vorausberechnen, wenn wir nur einmal zu einem bestimmten Zeitpunkt genau die Örter und die Geschwindigkeiten der verschiedenen Planeten festgestellt haben: die

ganze weitere Bewegung ist dann genau festgelegt, genau vorherbestimmt durch die anziehenden Kräfte zwischen den Himmelskörpern (Newtonsches Gravitationsgesetz); der Mathematiker kann diese Bewegungen genau vorausberechnen. (Daß diese Rechnung, wenn die wechselseitigen Anziehungen der verschiedenen Planeten genau mitberücksichtigt werden sollen, zu mathematisch ungeheuer komplizierten und schwierigen Aufgaben führt, ist eine Sache für sich). Aber für die Bewegungen einzelner Atome und Elektronen könnte eine ähnliche exakte Vorhersage nur dann möglich sein, wenn wir auch hier die Lage und den Bewegungszustand in einem bestimmten Augenblick genau beobachten könnten. Aber dieser Beobachtung stellen sich die oben geschilderten Hindernisse entgegen. Zwar ist es keineswegs so, daß *jegliche* Möglichkeit exakter Messungen an atomaren Objekten entfällt. Vielmehr besteht durchaus die Möglichkeit, jede physikalische Eigenschaft eines Atoms zum Gegenstand exakter Messungen zu machen; aber wenn ich ein Atom hinsichtlich *einer* bestimmten Eigenschaft genau beobachte, dann entstehen durch den Beobachtungsprozeß, infolge der Rückwirkung des Meßinstrumentes auf das Objekt, starke unkontrollierbare Änderungen (starke 'Unbestimmtheiten') hinsichtlich *anderer* Eigenschaften dieses Atoms. Ich kann also den *Eingriff*, der mit einer Beobachtung am Atom naturnotwendig verknüpft ist, nach Belieben auf verschiedene Eigenschaften des Objektes verlegen, um dann die von der Störung dieses Eingriffs gerade *nicht* betroffene Seite des Objektes klar beobachtbar heraustreten zu lassen. Mit dieser 'Komplementarität', wie Bohr die Tatsache genannt hat, hängt es zusammen, daß die neue Theorie auch jene scheinbar hoffnungslosen Widersprüche aufklären konnte, wie wir sie oben am Beispiel des Lichtes besprochen haben und wie sie uns übrigens in der Atomphysik auf Schritt und Tritt begegnen.

Nachdem wir aber wissen, daß die verschiedenen physikalischen Eigenschaften eines Atoms teilweise zueinander 'komplementär' sind, daß es unmöglich ist, das Atom gewissermaßen 'von allen Seiten her' gleichzeitig zu beobachten (wie wir es bei makroskopischen Körpern, etwa den Planeten, sehr wohl können), müssen wir es als ganz natürlich ansehen, daß exakte Vorausberechnungen des künftigen Verhaltens bei den Atomen und Elektronen *nicht* in analoger Weise möglich sind wie bei den Planeten. Betonen wir aber nochmals: diese Unmöglichkeit beruht *nicht* lediglich auf einer praktisch-technischen Unvollkommenheit unserer Instrumente; sondern sie beruht *in der Natur selbst*. Sie ergibt sich — so lehrt die durch unzählige Erfolge bestätigte moderne 'Quantenmechanik' (oder 'Wellenmechanik') — zwangsläufig aus unabänderlichen Naturgesetzen; sie hat ihre eigentliche Wurzel, wie wir sahen, in der Grundtatsache der atomistischen Struktur aller physikalischen Substrate. Die dem physikalischen Zustand der atomaren Objekte anhaftende Unbestimmtheit bedingt auch eine entsprechende Unbestimmtheit im Ablauf des Geschehens: eindeutiges Vorausberechnen nach exakten Kausalgesetzen *fällt hier fort*.

Dafür treten in die entstehende Lücke *statistische Gesetze* ein, in deren exakter Erkenntnis die heutige Atom- und Quantentheorie einen hohen Grad der Vollkommenheit erreicht hat. Wir müssen ja in diesem Aufsatz damit zufrieden sein,

nur den allgemeinen gedanklichen Inhalt der heutigen Theorien anzudeuten; aber da wir dabei vorwiegend *negative* Aussageformen gebrauchten und von *Unbestimmtheiten* sprechen mußten, so wollen wir nachdrücklich betonen, daß die Physiker im Gebiete der Atom- und Quantenforschung keineswegs aufgehört haben, exakt mathematische Naturgesetze aufzudecken. Alles, was wir angedeutet haben über Begrenzung der Beobachtungsmöglichkeiten und über Unbestimmtheiten im physikalischen Zustand der atomaren Objekte, alles dies erlaubt quantitative, exakte Festlegungen in mathematisch formulierten Naturgesetzen der atomaren Erscheinungswelt. Diese Naturgesetze nehmen, wo das Kausalprinzip aufhört, die Form *statistischer* Gesetze an.

Dabei ist dann ohne weiteres zu verstehen, daß für die *makroskopischen* physikalischen Gebilde die uns bekannte und gewohnte exakte, 'zuverlässige' Kausalität zustandekommt. Man muß ja, da die makroskopischen Körper lediglich aus *Anhäufungen* von sehr vielen gleichartigen Atomen bestehen, alle für diese makroskopischen Körper geltenden physikalischen Gesetze als *Folgerungen* aus den das einzelne Atom beherrschenden Gesetzen herleiten können; und es besteht tatsächlich keineswegs eine Schwierigkeit, die *exakte* makroskopische Kausalität als *Folgewirkung* der in gewissem Maße akausalen Einzelreaktionen zu verstehen — obwohl das ja auf den ersten Blick paradox erscheint.

Der Leiter einer Lebensversicherungsgesellschaft ist keineswegs imstande, einem bei ihm Versicherten Prophezeiungen über den Zeitpunkt seines Todes zu machen. Wohl aber kann er zuverlässig voraussehen — darauf beruht ja die Möglichkeit dieses Geschäftes — wie lange es dauern wird, bis von 50000 Versicherten gerade die Hälfte gestorben ist. Ebenso ist die Lage eines Physikers gegenüber den Radiumatomen. Ein Radiumatom existiert nicht unbegrenzte Zeit; es hat eine Neigung, plötzlich zu *explodieren* — die Radium-*Strahlung* kommt durch diese Explosionen zustande. Der Physiker kann aber für ein einzelnes Radiumatom nie vorauswissen, *wann* es explodieren wird. Wenn er aber ein ganzes Milligramm Radium — also eine ungeheuer große Zahl von Atomen — hat, so weiß er genau, wie lange es dauert, bis gerade die Hälfte davon durch Explosion zerstört ist; es dauert nämlich 1750 Jahre. Hier sehen wir ganz deutlich, wie der *statistische* Charakter der neuentdeckten Naturgesetze ein akausales Verhalten in den atomaren Einzelreaktionen vereinbar macht mit strenger Kausalität im Großen, im Makroskopischen. Betonen wir übrigens noch einen *Unterschied* zwischen dem Physiker und dem Versicherungsdirektor: Daß der letztere einem einzelnen Versicherten gar nichts zu prophezeien vermag, das liegt zum Teil einfach an seiner mangelhaften Kenntnis: der Hausarzt des Versicherten wird diesem viel Genaueres sagen können. Aber die Unfähigkeit des Physikers, das Ende eines einzelnen Radiumatoms vorauszusagen, stammt *nicht* aus menschlicher Unvollkommenheit des Wissens. Diese Unmöglichkeit ist in den Naturgesetzen begründet: *die Natur selbst hat sich für jeden Einzelfall die Entscheidung bis zuletzt vorbehalten;* nur im statistischen Durchschnitt ist das Schicksal der Radiumatome vorherbestimmt.

Es ist der schönste Erfolg einer wissenschaftlichen Theorie, wenn sie nicht nur in demjenigen Gebiete sich bewährt, aus welchem sie hervorgewachsen ist,

sondern darüber hinaus für wissenschaftliche Nachbargebiete neue, fruchtbare Anregungen zu geben vermag. Die tiefeinschneidenden, revolutionären Umgestaltungen, welche unsere physikalische Vorstellungswelt erfahren mußte, um uns die geheimnisvollen, scheinbar widerspruchsvollen Gesetze der Atomphysik verständlich zu machen, werden sicherlich in ihren Auswirkungen weit über die Grenzen der Physik hinausgehen. Es ist vor allem der Gedanke der 'Komplementarität' verschiedener Eigenschaften desselben Objekts, den wir geradezu als eine *neue naturwissenschaftliche Denkform* betrachten dürfen. Wir erkennen die aufklärende, unlösbar scheinende Rätsel und Widersprüche lösende Kraft dieses Gedankens besonders anschaulich an dem berühmten Problem der '*dualistischen Natur*' *des Lichtes:* Die mit der Wellennatur des Lichtes verknüpften Eigenschaften einerseits und die mit der korpuskularen (atomistischen) Natur des Lichtes andererseits verknüpften Eigenschaften sind 'komplementär' zueinander in dem Sinn, daß sie niemals in einem und demselben Experiment *gleichzeitig* in Erscheinung treten können. Experimente, welche die *Wellenseite* des Lichtes klar heraustreten lassen, drängen (durch den *Eingriff*, der mit jedem Beobachtungsexperiment verknüpft ist) die korpuskulare Natur des Lichtes zurück ins Unbestimmte, Unbeobachtbare; andere Experimente, welche die *Korpuskelseite* des Lichtes zum Hervortreten zwingen, lassen alle die Eigenschaften undefiniert werden, welche uns sonst die Wellennatur des Lichts verraten könnten. Mit diesem wunderbaren Kunstgriff der Komplementarität bringt die Natur es fertig, Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten, die sich so sehr widersprechen, daß sie niemals direkt zusammenbestehen könnten, doch an ein und demselben physikalischen Objekt zusammen zu verknoten.

Diese seltsame Erkenntnis, und die mit ihr zusammenhängenden Einsichten in den statistischen Charakter der elementaren physikalischen Naturgesetze, dürfte mit der Zeit auch für die mit dem *organischen Leben* und seinen rätselhaften Erscheinungen beschäftigten Zweige der Naturwissenschaft von geradezu fundamentaler Bedeutung werden. Denn man kann nicht daran zweifeln, daß die moderne Atomphysik in der grundsätzlichen Frage nach dem Wesen des organischen Lebens ein sehr gewichtiges Wort mitzusprechen hat. Zwar ist ja jeder lebende Organismus, auch der kleinste, ein gewaltig großes Gebilde im Vergleich mit einem Atom, aber trotzdem können wir keineswegs einen solchen Organismus als ein 'makroskopisches' Gebilde in demjenigen Sinn bezeichnen, welchen der Physiker sonst mit diesem Wort verbindet. Denn das Wesen eines anorganisch-makroskopischen Körpers ist ja dies, daß er jeweils unzählig viele Atome enthält, die von gleicher Art, und gleichen äußeren Bedingungen unterworfen sind: hierdurch — und nur hierdurch — kommt ja das exakt kausale Verhalten des makroskopischen Körpers auf Grund der statistischen Gesetze für die Einzelatome zustande. Beim lebenden Organismus ist die Sachlage aber durchaus anders. Abgesehen etwa von einigermaßen homogenen, unstrukturierten Massestücken etwa in den Knochen zeigen alle Teile des lebenden Körpers wunderbar feine und höchst verwickelt ausgebildete *Strukturen*. Erst die Erfindung des Mikroskops hat uns die Fülle dieser verwickelten Strukturen zugänglich gemacht; aber diese Strukturen setzen sich fort bis unterhalb der Grenzen mikroskopischer Sichtbarkeit, sicherlich zum Teil bis in

kolloidale und atomare Dimensionen herunter. Entsprechend umfassen auch die Materiemengen, die bei gewissen feinsten, aber gerade entscheidend wichtigen physiologischen Reaktionen mitspielen, nur wenige Atome oder Moleküle. Dies also ist sicher: Wenn man — wie ja die Physiologie es dauernd tut — physikalische (bzw. physikalisch-chemische) Erkenntnisse für das Verständnis der Lebensvorgänge verwerten will, dann muß man bei tieferem Eindringen in die geheimnisvollsten Zonen der organischen Reaktionen die Gesetze der *Atomphysik* kennen, nicht etwa nur die Gesetze der *makroskopischen* Physik und Chemie. Die auf dem Gebiete der Atomphysik eingetretene Umwälzung unserer Anschauungen und Erkentnnisse wird also auch für die Biologie weittragende Bedeutung gewinnen.

Für die ältere Biologengeneration war es ein unbezweifelbares Dogma, daß der Organismus nichts anderes als eine sehr komplizierte *Maschine* sei. Man glaubte damals noch, daß für die Reaktionen der einzelnen Atome ebenso exakt kausale Gesetze gälten, wie für das Planetensystem oder für sonst irgend ein Gebilde der makroskopischen Körperwelt. Diese Gesetze können, so schloß die 'mechanistische' Theorie der Biologen, auch innerhalb des Organismus nicht ihre Gültigkeit verlieren; die Reaktionen des Organismus müssen also streng kausal zu verstehen sein aus dem Zusammenspiel der einzelnen Organe, genau so, wie wir das Funktionieren einer komplizierten Maschine verstehen. Diese mechanistische Doktrin hat die Biologie lange Zeit verhindert an einer vorurteilsfreien Erforschung und theoretischen Erfassung jener besonderen Gesetzmäßigkeiten, durch welche sich die Organismen in charakteristischer Weise *unterscheiden* von den anorganischen Gebilden: der *teleologischen* Gesetzmäßigkeiten nämlich, welche in der Tatsache der 'zweckmäßigen' Organisation der Lebewesen und ihres zweckmäßigen Reagierens zum Ausdruck kommen. Erst die modernste Biologie hat sich die innere Freiheit und Unbefangenheit errungen, über das Wesen der Lebensvorgänge nicht aus einer vorgefaßten Theorie, sondern nur aus der Erfahrung selbst zu lernen: heute endlich haben sich teleologische Betrachtungsweisen in der Biologie weitgehend durchgesetzt.

Die Physik kann natürlich nicht etwa von sich aus eine Aufklärung über die teleologischen Gesetze der Biologie geben — das zu verlangen, würde ein Mißverständnis sein. Aber sie leistet der Biologie jedenfalls darin eine wesentliche Hilfe, daß der mechanistischen Doktrin auf ihrem ureigensten Gebiete, der Physik selbst, die Unterlagen entzogen werden: die mechanistische Theorie der Biologie gründet sich auf physikalische Vorstellungen, die heute schlechtweg *widerlegt* sind.

Darüber hinaus aber versprechen die neuen physikalischen Erkenntnisse auch im positiven Sinne wesentliche Förderung für das tiefere Eindringen in die Rätsel der Lebenserscheinungen. Darüber hat *Niels Bohr* in tiefgründigen Ausführungen wegweisender Gedanken ausgesprochen, auf die wir zum Schluß wenigstens andeutend hinweisen möchten. Wir haben oben schon hervorgehoben, daß gewisse feinste, aber entscheidend bedeutungsvolle physiologische Reaktionen sich an nur wenigen Atomen oder Molekülen abspielen. Das ist wesentlich für die Frage nach der *organischen Kausalität*. Die mechanistische Theorie behauptete ja, daß das Verhalten eines organischen Wesens ein *streng determiniertes* sei: genau so, wie man die Bewegung eines Planeten unter dem Einfluß anziehender Kräfte genau voraus-

berechnen kann, oder genau so, wie das Verhalten einer Maschine gegenüber einer bestimmten äußeren Einwirkung ein kausal genau determiniertes ist, so sollte auch das Verhalten eines Lebewesens gegenüber bestimmten Einwirkungen auf seine Sinnesorgane usf. genau vorherbestimmt, also *im Prinzip* vorausberechenbar sein — wenn auch aus *praktischen* Gründen, wegen der zu großen Kompliziertheit des Organismus, eine eindeutige Vorhersage unmöglich ist. Wenn aber gerade in entscheidenden physiologischen Reaktionen (etwa: feinste Lichtwahrnehmungen, Gehirnzellenreaktionen usf.) nur atomare Substanzmengen in Betracht kommen, so muß die Akausalität der atomaren Einzelreaktionen sich hier verstärken zu einem akausalen Gesamtverhalten des Organismus, also zu Reaktionsweisen eines Tieres, welche *grundsätzlich* ebenso unvorhersehbar sind, wie der Zeitpunkt der Explosion eines einzelnen Radiumatoms.

Wahrscheinlich dringen wir mit dieser Erkenntnis schon in die zentralen Fragen nach dem Wesen des Lebens ein. Nur ganz nebenbei sei darauf hingewiesen, daß wir mit dem soeben Festgestellten auch für bedeutungsvollste Probleme der Philosophie, wie dasjenige der *Willensfreiheit* der Lebewesen, ganz neue Gesichtspunkte gewinnen. Bleiben wir aber hier im engeren Gebiet der biologischen Probleme, so ist hervorzuheben, daß das *teleologische Vermögen* der Organismen, ihre Fähigkeit, auf neue Bedingungen und Ansprüche mit immer neuen zweckmäßigen 'Antworten' zu reagieren, gerade mit dieser Lockerung der 'mechanistischen Kausalität' in Verbindung zu stehen scheint.

Voraussichtlich wird aber vor allem der Begriff der *Komplementarität* — der tiefste und wunderbarste Begriff, der uns aus der physikalischen Erfahrung erwachsen ist — für die Biologie der Zukunft von ganz zentraler Bedeutung werden: die Lebenserscheinungen dürften uns eine geradezu unübersehbare Fülle von komplementären Erscheinungen darbieten. Darauf deutet nach Bohr schon eine Tatsache hin, die uns vollkommen bekannt und vertraut ist, die aber erst im Lichte der quantenphysikalischen Erkenntnisse als eine Tatsache von allergrößter Bedeutung für das Verständnis des Organischen erscheint. Nämlich die einfache Tatsache, daß jedem Versuch, die inneren Zustände eines Lebewesens genauer zu untersuchen, sehr enge Grenzen gezogen sind, *wenn man eine Tötung des Lebewesens vermeiden will.* Natürlich werden diese Grenzen allmählich noch ganz erheblich erweitert werden durch die Erfindung besserer Beobachtungsinstrumente. Aber sie werden sich nicht *beseitigen* lassen. Vielmehr besteht offenbar auch hier ein fundamentales Komplementaritätsverhältnis, welches gerade ein Charakteristikum des Lebendigen zu sein scheint: Nur die *Leiche* eines Organismus bietet sich beliebiger Untersuchung dar; das Leben selbst verhüllt sich der zu eindringlichen Beobachtung, und es erlischt, wenn es zu radikal ans Licht gezogen wird. Wir haben ja gelernt, den *Vorgang der Beobachtung* bei atomaren Objekten nicht mehr, wie früher, als einen im wesentlichen nur in unserem Bewußtsein verlaufenden, das *Objekt* gar nicht berührenden Vorgang anzusehen; wir wissen, daß der Prozeß der Beobachtung einen *Eingriff in das Objekt selbst* bedeutet.

Diese fundamentale Erkenntnis auch für die Biologie fruchtbar zu machen, und die ganze Fülle ihrer Folgerungen auszuschöpfen, wird eine ungeheure For-

schungsarbeit erfordern. Schon heute aber sehen wir von der Atomphysik aus viel enger und näher die Verwandtschaft der anorganischen und der organischen Naturerscheinungen: Wir können geradezu die statistische Akausalität und Komplementarität der atomaren Reaktionen als letzten, abgeblaßten Rest dessen betrachten, was in den Organismen zur höchsten Entfaltung kommt, und von uns 'Leben' genannt wird.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

BERICHT ÜBER DEN 13. KONGRESS DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT FÜR PSYCHOLOGIE, LEIPZIG DEN 15.–19. OKTOBER 1933

Von Rudolf Hippius

Zum zweiten Male in wenigen Jahren versammelten sich die deutschen Psychologen in Leipzig, am Ursprungsort der experimentellen Seelenforschung, deren Vergangenheit und Zukunft durch die Namen *Wilhelm Wundt* und den seines Nachfolgers *Felix Krueger* in ihrer sachlichen Verbundenheit und Gegensätzlichkeit, symbolhaft für die deutsche Wissenschaft gekennzeichnet ist. Hierher, in das kleine Laboratorium *W. Wundts* weisen die Fäden der exakten seelenkundlichen Forschung aus allen Ländern und Erdteilen zurück. Wohl von keiner anderen Wissenschaft gilt in gleichem Maße unbestritten, daß sie aus deutscher Geistesarbeit erwachsen, auch ihre wesentlichsten Fortschritte der deutschen Forschung dankt. Mehr als jede andere Wissenschaft ist echte Psychologie in ihrem Ansatz abhängig von der Seelenhaltung, der tragenden Gesinnung, dem Geiste des Volkes und der Zeit, in der sie geschieht.

'Die Grenzen der Seele wirst Du nie ermessen' heißt es bei Heraklit, und dieses Wort bleibt gültig für alle Psychologie. Ein neues Zeitalter schafft neue Menschen, d. h. neue Weisen zu fühlen, zu wollen, zu denken —, überdauernd: neue Gesinnungen des ganzen Menschen und damit ein neues Verhältnis zum Seienden überhaupt, wie zum Ewigen. Die Möglichkeit und Notwendigkeit dessen zu verstehen, ist die nie zu vollendende Aufgabe einer reif gewordenen Psychologie, die den Gleichschritt findet zu der Geschichte.

Was die reif werdende Wissenschaft als Aufgabe begreift, vollzieht sie in ihren Anfängen schon mit innerer Notwendigkeit. Auf dem Boden positivistischer Geisteshaltung konnte nur eine 'Elementenpsychologie' erwachsen. Man pflegt zu sagen, sie orientierte sich am Vorbild der mathematischen Naturwissenschaften — indessen, warum tat sie das? Der Erfolg jener kann allein nicht entscheidend gewesen sein, aber die mathematischen Naturwissenschaften in ihrer damaligen Gestalt (man denke im Gegensatz dazu an die Befunde von *Planck* und *Heysenberg*) waren spezifische Ausformung der Geisteshaltung der Zeit — hier liegt die Notwendigkeit. In vielen Ländern ist die psychologische Forschung noch heute jener Stufe verhaftet — die geistige Haltung jener Völker macht das verständlich. In Deutschland brachte die jüngst vergangene Zeit zersetzter liberalistischer Ordnungen so viele Psychologien als Psychologen: dem schrankenlosen Individualismus entsprach die Individualpsychologie, der Freigabe der Triebe aus den Schranken von Zucht und Sitte — die 'entlarvende' Psychologie.

Aber während unerschrockene Männer den Kampf aufnahmen um die Volkwerdung der Deutschen, die gewaltigste aller nationalen Ideen: ein Volk zu sich selbst zu führen — gab es auch in der Psychologie Männer mit brennenden Herzen, die den stillen Kampf wagten gegen und über allen Perspektivismus hinaus, die zeitlos-ewigen Bildungen der

menschlichen Seele und ihrer Gemeinschaften zur Anerkennung zu bringen, sowie deren zeitliche Gestaltung im eigenen Volk als besondere Verwirklichung des Ewigen von metaphysischem Rang und Eigenwert zu verstehen.

Die vorbereitende und wegweisende Arbeit dieser Männer wurde allen sichtbar, als die politische Wiedergeburt Deutschlands ihnen die Führung in ihrer Wissenschaft zuwies. Während frühere Psychologenkongresse vorwiegend Rechenschaft ablegten über geleistete und im Gange befindliche Einzelforschung, kennzeichnet den diesjährigen Kongreß *das Sichtbarwerden eines neuen Wollens und neuer Aufgaben in der Psychologie*. Der neu erweckte Mut zur Metaphysik richtet das Wollen der Psychologie auf die Erkenntnis des Wesens der menschlichen Seele, ihrer strukturellen Dauergeformtheiten und die überpersönlichen Ganzen seelischer Art — Familie, Bund, Volk — denen vorab die Formkraft innewohnt, Dauerbereitschaften im Menschen zu erzeugen, die zutiefst verbinden und einen. Aus dieser Sicht, nach dem Vorgang *Felix Kruegers* und den von ihm seit Jahren aufgestellten Forderungen gemäß, im Spiegel des Zeitlichen sozialer und personaler Wirklichkeit, aus ihrer sorgsamsten Beobachtung, Vergleichung untereinander und Verknüpfung mit den Ergebnissen zahlreicher anderer Wissenschaften (von der Biologie bis zur Philosophie) heraus — den zeitlosen Grundriß seelischen Seins und Werdens zu schauen, ist der neue Mut der Psychologie.

Daß eine solche Schau seelischer Wirklichkeit möglich ist, lehrt das an entscheidenden Punkten Übereinstimmende in den Grundpositionen der führenden Psychologen. Diese Übereinstimmungen waren es, die dem Kongreßteilnehmer das Gefühl gaben: es ist nicht nur ein neuer Wille und Mut da, sondern der Weg selbst ist schon vorgezeichnet.

Im Vordergrunde der Kongreßveranstaltungen standen die Vorträge 'von deutscher Art'. Das deutsche Lebensgefühl, blutmäßig gegründet vor allem in der Synthese von nordischer und fälischer Rasse, ist gegensätzlich gespannt — so zeigte *Clauß*-Freiburg — zwischen dem herrischen Stil des Erlebens, der die Welt erobern und meistern will und dem bodennahen Stil, der festes Wurzeln in der Heimatscholle und verinnerlichte Besinnung fordert. Gerade die gegensatzreiche Spannung des deutschen Lebensgefühls ist es aber — so lehrt *Krueger* —, die das Erleben in die Tiefe führt. Nichts ist dem deutschen Menschen artfremder, als das verantwortungslose Spielen mit tausend Möglichkeiten — führte *Jaensch*-Marburg aus — nichts ist ihm entgegengesetzter denn alles zu verstehen und nichts von innen her mit liebendem Blick zu schauen als eigen, innig zugehörig. Die Tiefe des deutschen Lebensgefühls widerstreitet verstandesmäßig 'konstruierter' Lebensordnung — nur eine seinsmäßig verwurzelte Lebensordnung ist dem Deutschen gemäß, für ihn echt und wahr — und es muß eine gefügte und gegliederte Ordnung sein, um sich nicht vom Leben treiben zu lassen, sondern es zu beherrschen. Deutscher Herrenwille und Geist führten in entscheidendem Maße zur technischen Eroberung der Natur — so legte *Klemm*-Leipzig dar. Und wiederum ist es ursprünglichste Lebensnotwendigkeit, zumal für den deutschen Menschen, der von fremdem Lebensgefühl bestimmten Ausgliederung technischer Arbeitsformen aus dem Lebensganzen entschlossen Halt zu gebieten und Wege zu finden, die Maschinenarbeit in ein ganzheitliches Lebensgefüge des Volkes voll einzubeziehen — eine schon in Angriff genommene Aufgabe, nicht zuletzt der Psychologie.

So erscheint der deutsche Mensch einheitlich erschaut von führenden deutschen Psychologen, bestimmt durch die Freiheit seiner herrischen Rasse und durch die tiefe Notwendigkeit seiner wurzelhaften Bezogenheit, inneren Gebundenheit an das Ganze seines Volkes, des deutschen Seins.

'Rassisch bestimmte, ideenmäßig motivierte seelische Kräfte machen das Schicksal eines Volkes aus' — diese Tatsache, die im Zusammenhange mit dem über das Wesen

des deutschen Menschen Angedeuteten an der ganzen deutschen Geschichte zu verdeutlichen möglich wäre, vorab aber am Kampf und Sieg des Nationalsozialismus, bildete den Angelpunkt der Darlegungen von *Poppelreuter*-Bonn. Recht verstandene und geübte Psychologie ist als politische Psychologie vor ein ungeheueres Aufgabenfeld gestellt. Die seelischen Grundlagen der politischen Willensbildung gilt es zu erschauen in ihrer Verbundenheit mit dem Lebensganzen der sozialen Gruppen, wie es in meisterlicher Form in *Adolf Hitlers* 'Mein Kampf' vorgezeichnet ist, um von hier aus einen neuen bedeutsamen Zweig der angewandten Psychologie in den Dienst des Staates zu stellen.

Die Konvergenz der Grundanschauungen, die am eindeutigsten in den Vorträgen 'Von deutscher Art' zutage lag, war, wenngleich mit wechselnder Deutlichkeit, auch in der Arbeit der einzelnen Sektionen zu spüren. Unter den Sektionen seien besonders hervorgehoben: 'Sozialgenetisches', 'Typus' und Fragen der 'Berufsberatung'.

Zur deskriptiven Erfassung wesentlicher Züge überindividueller sozialer Ganzheiten wurde von verschiedenen Seiten beigetragen. Übereinstimmend wurden zunehmende Gliederung, Über- und Unterordnungen als die Grundweise der Entfaltung sozialer Ganzer gekennzeichnet. Der Mangel an Gliederungsmöglichkeiten verschiebt nach *Gottschaldt*-Bonn den Charakter der jugendlichen Gruppe nach der Masse hin. Nach den Befunden von *Lehmann*-Leipzig läßt sich an primitiven Völkern parallel mit zunehmender Durchgliederung ihrer Gemeinschaften die Herausbildung eines Führertums deutlich beobachten. Indessen, ursprünglich gemeinschaftliches Erleben übergreift die Gliederungen, wenn die soziale Gruppe 'gesund' ist, vorab gilt das für das Erleben von Werten, sittlichen Geboten. *Hellpach*-Heidelberg wies die Wurzeln der ethischen Gebote in der magischen Gewalt der Forderungen urtümlicher Stammesmythen auf, die den Triebregungen des einzelnen unbedingt übergeordnet sind.

Zweifellos hatte *Lersch*-Dresden recht, wenn er in seinem Sammelreferat über die psychologischen Typenlehren zu dem Ergebnis kam, die Mannigfaltigkeit der Typologien zeige den Beziehungsreichtum des menschlichen Daseins, aber aus der Fülle und Verschiederartigkeit der erforschten Sichten heraus drängt heute die Typologie zu einer Vereinheitlichung ihrer Befunde. Die von *Kroh*-Tübingen nachgewiesene Erblichkeit des typischen Funktionsgefüges des Menschen stützt diese Richtung der Forschung gleichermaßen wie die von *Ehrhardt*-Leipzig, gezeigten Entsprechungen — angefangen von den Wahrnehmungen bis hin zu den Gefühlen — zwischen psychologischem Typus und den Körperbauformen. Dient so einerseits erbbiologische und anatomische Unterbauung der Vereinheitlichung der Typologien, so begegnet das typologische Bestreben andererseits, wie aus dem Vortrag *Riefferts*-Berlin über Grundbegriffe und Methoden der Charakterologie hervorging, entscheidenden Einsichten der Charakterkunde — daß es relativ gleichbleibende Antriebs- und Eigenschaftskomplexe gibt, die den 'Charaktertypus' bestimmen. Damit ist eine vereinheitlichende Zusammenfassung der Wissenschaften von der Eigenart des Menschen vorgezeichnet, die dauerbare Geformtheiten zugleich mit Wesensnotwendigkeiten zu erkennen sucht, die das Wesen des Menschen zwar typisch bestimmt, aber zugleich personal geformt und eben darum seiner Verantwortung unterstellt sieht. Gesinnung und Fähigkeit zum Berufsethos stellten auch die Darlegungen über Berufseignung (besonders von *Nuber*-Stuttgart) in den Vordergrund als entscheidender denn die bloßen Leistungen. Die Psychologie findet zurück zur Erkenntnis ethischer Gesinnungen als dauerbarer Seinsgeformtheiten und zur personalen Verantwortung. Dies ist ein Weg zurück, insofern als darin edelstes Gut vorwissenschaftlicher Menschenkenntnis neu belebt wird, es ist ein Weg vorwärts zur vertieften Erkenntnis der kosmischen Stellung des Menschen und der metaphysischen Wirklichkeit seiner Gemeinschaftsformen.

ALTERTUMSWISSENSCHAFT

Von Hans Oppermann

Wer die Frage nach einer inneren Bewegung der Altertumswissenschaft stellt, darf sich nicht nur an die Äußerungen halten, in denen ihre Vertreter theoretisch über den Sinn ihrer Arbeit und über den Wert jener Bildungsform, die man herkömmlich Humanismus nennt, sprechen. Das eigentliche Leben spielt sich auch hier im Werk ab, im interpretatorischen Bemühen, das antike Gegenüber zu verstehen und seinen lebendigen, bildenden Wert aus den einzelnen Erscheinungen zu entbinden. Die theoretische Reflexion über das, was man treibt, geht damit parallel. Ihr Ringen um Selbstklärung bedarf dauernd der Kontrolle, die der praktische Vollzug im wissenschaftlichen Werk und im erzieherischen Wirken mit sich bringt, wie auch von hier die eigentlichen Anstöße zum lebendigen Fortschritt ausgehen. Zu solcher Betonung des Vorrangs von Forschen und Lehren vor der Bildungstheorie gibt gerade eine Besinnung auf den Weg Anlaß, den die Altertumswissenschaft in den letzten anderthalb Jahrzehnten gegangen ist. Wenn man sich rückschauend erinnert, sieht man ein immer wachsendes Bemühen um die großen, repräsentativen, d. h. bildungshaltigen Leistungen von Griechen und Römern. Dabei treten die Träger staatsmächtiger Kräfte besonders in den Vordergrund: die Einsicht in die politische Grundhaltung des platonischen Wollens, die Feststellung, daß die attische Tragödie nicht als ästhetisches Phänomen begriffen werden kann, daß ihre Wurzeln in religiösem Empfinden der Polis liegen, die Erkenntnis, daß der griechische Dichter politischer Erzieher seines Volkes ist, überhaupt das neu erwachte Verständnis für den Polisstaat und sein Wesen sind deutliche Kennzeichen dieser Entwicklung, ebenso auf lateinischer Seite die Verlagerung des Interesses vom Cicero der Reden und Briefe zum Staatsdenker, vom Horaz der Satiren und Episteln zum vates der großen Staatsdichtungen, das wachsende Verständnis für Vergil, Sallust, Caesar. Wenn wir das Wort im reinen Sinn verstehen, dürfen wir von einer Politisierung der Altertumswissenschaft sprechen, die aus staatlicher Not heraus zu ihrem Teile und mit ihren Mitteln um Klarheit rang. Die theoretische Besinnung hielt nicht gleichen Schritt. Hier haben erst die großen politischen Ereignisse des letzten Jahres den Blick frei gemacht. Die Erschütterung der nationalen Revolution zwingt auch Altertumswissenschaft und Humanismus vor die radikale Frage nach ihrer Bedeutung für deutsche Bildung und Erziehung. In erneuter Selbstbesinnung stiegen Kräfte, die bis dahin z. T. nur latent im Werk wirksam waren, in die volle Helle des theoretischen Bewußtwerdens. So konnte *Werner Jaeger* in seinem Aufsatz über '*Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike*' (1) darauf hinweisen, daß der Humanismus der Nachkriegszeit 'aus der Erziehungsnot der eigenen Zeit heraus sich der vorbildhaften Größe der Antike unmittelbar bewußt wurde', daß 'er ... immer wieder auf Staat und Gemeinschaft als auf die notwendige und vor allem anderen zu schaffende Grundvoraussetzung aller Erziehung hinwies', daß 'in der Altertumsbetrachtung selbst ... das Problem des Staates in den Mittelpunkt trat' und daß er 'die Überzeugung Platos, daß alle Entscheidungen der Wissenschaft und des Geistes in der rechten Tiefe und im wahren Ernste erfaßt, zugleich immer politisch sind, ... in sein Wesen aufgenommen und an seinem Teile zu verwirklichen gestrebt hat'. Daß Jaeger mit Recht die Entwicklung kontinuierlich sieht, zeigt der oben gegebene Rückblick. Daß aber die Ereignisse des Jahres 1933 für die Selbstbesinnung des Humanismus von entscheidender Bedeutung waren, lehrt ein Vergleich der neuen Leitsätze des Altphilologenverbandes über die Gegenwartsbedeutung des deutschen Gymnasiums (2) mit dem alt-

sprachlichen Lehrplane für das deutsche humanistische Gymnasium, den derselbe Verband vor drei Jahren herausgegeben hat. Die neuen Leitsätze sind ganz unter den einleitenden Gedanken gestellt, daß das 'Ziel aller deutschen Erziehung der deutsche Mensch als Glied der Volksgemeinschaft ist'. Sie sehen 'in der Antike das klarste Urbild einer Humanität, die wesenhaft auf der Erkenntnis gegründet ist, daß der Mensch das politische Wesen schlechthin ist und daß der Staat früher ist als der Mensch. Menschenbildung', so heißt es weiter, 'im Sinne ihrer griechischen Schöpfer ist politische Bildung'. Angesichts so bestimmter Bekenntnisse zum politischen Sinn der Erziehung kommt m. E. das Römertum, dessen konkreter Gehalt an politischer Wirklichkeit für echte politische Erziehung unentbehrlich ist — es erübrigt sich, bekannte Hitlerworte ausdrücklich zu zitieren — in den Leitsätzen zu kurz. Man wird das aus dem Charakter solcher programmatischen Äußerungen begreifen, die, um das Allgemeinverbindliche auszusprechen, weitgehend abstrahieren müssen. Aber der Wunsch nach einem Mehr an konkreter Substanz bleibt, zumal wenn man an jene beliebten bildungsmaterialistischen Angriffe denkt, die sich gegen den 'undeutschen' Bildungsstoff des Gymnasiums richten. In diesem Sinne bedeutet das letzte Heft der '*Neuen Wege zur Antike*' (3) eine willkommene Ergänzung der Leitsätze. Es enthält acht Aufsätze von Lehrern an Schule und Universität. Unabhängig voneinander entstanden, sind sie alle verwandt in dem Bestreben, den Wert der Antike für die Bildung des Deutschen der Gegenwart theoretisch zu begründen und an Beispielen konkret aufzuweisen. Auf die hübsche Schrift, in der *Mauersberger* (4) die Bedeutung des Gymnasiums innerhalb unseres Schulwesens überhaupt aus umfassender Problemkenntnis und reicher Erfahrung heraus darlegt, sei als weitere Ergänzung verwiesen.

Wenden wir uns von diesen allgemeinen Erörterungen den einzelnen wissenschaftlichen Werken zu, so sind zunächst einige Schriften zur Tragödie zu nennen. Die Berner Antrittsvorlesung von *Tièche* (5) sucht dem sehr spröden Material ein lebendiges Bild von der künstlerischen Persönlichkeit des *Thespis* abzugewinnen, in dem er den Begründer des tragischen Spiels in menschlicher Gestalt erkennen will. Sieht man dann, daß ein Kenner des Stoffes wie *Kranz* (6) demselben Material durch andere Wertung der Zeugnisse ein fast entgegengesetztes Resultat abgewinnt, so wird man gegenüber der Möglichkeit sicherer Antwort auf diese Fragen skeptisch werden und die Hauptaufgabe der Tragikerforschung darin sehen, um vertieftes Verständnis der erhaltenen Tragödien und ihrer Dichter bemüht zu sein. Hier ist Kranz ein zuverlässiger Führer. Außer dem Hauptabschnitt, der unter stärkster Heranziehung der Interpretation die Entwicklung des Chorliedes von Aischylos bis Euripides, seinen kultischen Ursprung, das Verhältnis von Form und Gehalt, die schließliche Zersetzung in klarem Aufbau schildert, enthält sein Buch drei einleitende Kapitel, die von verschiedenen Randgebieten her die Entwicklung des Chorliedes beleuchten. Dabei hat Kranz zwei ältere Arbeiten in neuer Form aufgenommen. Wenn dadurch die Geschlossenheit des Buches etwas gesprengt wird, so überwiegt die Freude, die Früchte der zwanzigjährigen Arbeit eines Mannes, der mit Wissenschaft und Schule dauernd in Verbindung stand, als rundes Ganzes in den Händen zu halten. Nur kurz sei die Bereicherung notiert, die unsere Tragikerkenntnis durch die Entdeckung eines Papyrusfragmentes aus der Niobe des Aischylos erfahren hat. *Latte* (7) und *Körte* (8) haben sich erfolgreich um die Ausmünzung des Fundes bemüht. Als 'Beitrag zur Kenntnis des Wesens der frühen attischen Tragödie' tritt auch ein Vortrag von *H. J. Mette* (9) auf. Er reiht im wesentlichen Zitate von Hesiod bis Sophokles aneinander, die alle die Weisheit der *μεσότης* predigen, und hat als Materialsammlung Wert. Dagegen bildet *Pohlenz'* (10) Untersuchung über den verwandten Begriff des *πρέπον* eine entschie-

dene Vertiefung unserer Kenntnis von hellenistischer Philosophie, Rhetorik und Ästhetik. Diese Vorarbeit für die Interpretation von Ciceros *de officiis*, die wir von Pohlenz erhoffen, weckt den Wunsch nach baldiger Vollendung des angekündigten Werkes.

Das Römertum lehrt uns die Bedeutung geistiger Form als eines Mittels nationaler Erziehung auf weite Sicht. Seine Entwicklung bis auf Augustus ist ein hohes Beispiel geistiger Selbstzucht eines Volkes für den Dienst am und im Staat. Wie sich diese Selbsterziehung in der Entwicklung der Sprache spiegelt, zeigt *W. Kroll* in seinem schönen Aufsatz über '*Die Entstehung der lateinischen Schriftsprache*' (11). In der Arbeit der Generationen von Cato bis Cicero wurde eine Literatursprache geschaffen, die dem einfachen Mann auf dem Forum verständlich blieb und sich doch weit über das Niveau der Umgangssprache erhob. Das eigenartige, geradezu frappierende Phänomen in dieser Entwicklung besteht aber in folgendem: die Zahl der sprachlichen Ausdrucksmittel wird verringert — am deutlichsten sichtbar beim Wort- und Formenschatz —, aber diese Verringerung bedeutet eine Auslese der ausdrucksfähigsten Sprachmittel. Gleichzeitig wird der Satzbau immer biegsamer gemacht. So kann die klassische lateinische Sprache mit viel einfacheren Mitteln unendlich viel mehr ausdrücken als das alte Latein mit seinen viel größeren Variationsmöglichkeiten. Und auf dieser Einfachheit der Mittel beruht die Monumentalität des Lateinischen. Aus dem Material, das Krolls umfassende Sprachkenntnis beibringt, kann man diese Entwicklung ohne weiteres ablesen. Für die Erklärung würde ich nicht beim Purismus stehen bleiben, sondern in ihm nur einen Ausdruck jener geistigen Selbstzucht des größten Staatsvolkes der Antike erblicken. *Demselben Verfasser* (12) verdanken wir eine '*Darstellung des kulturellen Lebens der ausgehenden Republik*', die mit größter Sachkenntnis aus vielen Einzelzügen ein Bild des Lebens dieser Zeit zusammenwebt, das man getrost neben Friedländers Sittenschilderungen der Kaiserzeit stellen darf. Daß die senatorische Gesellschaft und die Staatsform, der sie zugehörte, für den Untergang reif war, spürt jeder Leser Krolls. In der kulturkundlichen Betrachtung treten demgegenüber die zukunftsträchtigen Kräfte zurück, da sie sich nur in Einzelnen offenbaren. Deshalb kann man die Zersetzung der Republik als gesellschaftliche Erscheinung darstellen, wie Kroll es tut. Beim augusteischen Rom wäre das nicht in gleicher Weise möglich. Hier hängt die ganze Entwicklung an dem einen, der das Römervolk aus den Wirren der Bürgerkriege hinausführt und seinem Leben neuen Inhalt, seinem Staat neue Form gibt. Deshalb ist für Vergil und Horaz das Augustuserlebnis der entscheidende Vorgang ihres Lebens. In seiner Interpretation der Pindarode des Horaz stößt *E. Fraenkel* (13) bis zu diesem Erlebnis vor. Wie Fraenkel es versteht, trotz der gebändigten, verhaltenen, männlichherben Art dieses bei den Deutschen nur zu leicht mißverstandenen Dichters das Kunstwerk bis in seine letzten Tiefen durchsichtig zu machen, ohne es zu zerstören, das ist eine selten schöne Leistung reifer philologischer Interpretation. Ganz anders als bei Horaz ist schon die Einstellung der zweiten Generation unter Augustus, die die Schrecken des Bürgerkrieges nicht mehr gesehen hatte. Darauf weist nachdrücklich *Martini* (14) im 1. Kapitel seines nachgelassenen Ovidbuches hin, das ein unentbehrliches Hilfsmittel für Lektüre und Erklärung dieses Dichters ist. Daß auch bei so viel erörterten Gedichten wie Vergils Bukolika energisch zupackende Interpretation wichtige neue Erkenntnisse gewinnen kann, zeigen *E. Pfeiffers* (15) sorgfältige und schöne Untersuchungen zum Formproblem dieser Gedichte.

1. *Volk im Werden* 1933, Heft 3. — 2. *Das humanistische Gymnasium* 44 (1933) 209 = d. Ztschr. 9 (1933) 570. — 3. *Humanistische Bildung im nationalsozialistischen Staate.* Neue Wege zur Antike I 9. Leipzig, Teubner 1933. — 4. *Arno Mauersberger, Hellas und Rom als Grundlage*

deutscher Jugendbildung. Leipzig, Teubner 1932. — 5. *Edouard Tièche, Thespis.* Leipzig, Teubner 1933. — 6. *Walther Kranz, Stasimon. Untersuchungen zu Form und Gehalt der griechischen Tragödie.* Berlin, Weidmann 1933. — 7. *Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, Philol.-histor. Kl.* 1933, 22. — 8. *Hermes* 68 (1933) 249. — 9. *Hans Joachim Mette, ΜΗΔΕΝ ΑΓΑΝ.* München, Beck 1933. — 10. *Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, Philol.-histor. Kl.* 1933, 53. — 11. *Glotta* 1933, 1. — 12. *Wilhelm Kroll, Die Kultur der ciceronischen Zeit. I. II.* Leipzig, Dietrich 1933. — 13. *Eduard Fraenkel, Das Pindargedicht des Horaz.* Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. Philos.-histor. Kl. 1932/33, 2. Heidelberg, Winter 1933. — 14. *Edgar Martini, Einleitung zu Ovid.* Brünn, Rohrer 1933. — 15. *Erwin Pfeiffer, Vergils Bukolika.* Stuttgart, Kohlhammer 1933.

DEUTSCHE LITERATUR

Von Gerhard Fricke

Die innere Erneuerung, in deren Beginn wir stehen, wurzelt in Erlebnis und Gewißheit einer wiedergefundenen unbedingten Bindung. Aus der lebendigen, bindenden und verbindenden Wirklichkeit des Volkslebens, von der wir und für die wir leben, erwächst der Wissenschaft von neuem Möglichkeit und Verpflichtung einer schöpferischen und ordnenden Bewältigung der natürlichen, geschichtlichen und geistigen Welt, in der wir uns vorfinden. Aus der gewandelten Haltung entspringt die gewandelte Frage, und sie trifft auf eine in ihrer Struktur, in ihren entscheidenden Bezügen gewandelte Welt: scheinbar Geläufiges und Eindeutiges, längst formelhaft Festliegendes erweist sich plötzlich als fragwürdig, als neuer Durchforschung, ja Entdeckung bedürftig; gültige Umrisse geraten in Bewegung, bisher allein als wichtig erschienene Zusammenhänge werden irrelevant, und aus dem Dunkel tauchen weittragende Perspektiven auf, die bisher kaum gesehen wurden.

Für die Literaturwissenschaft, die vor der Notwendigkeit steht, sich aus atomistischer, philologistischer, ästhetizistischer und individualistischer Zersplitterung um eine neue Erkenntnis von Wesen, Ursprung und Aufgabe der Dichtung zu sammeln, bedeutet das schöne Buch *Friedrich von der Leyens 'Volkstum und Dichtung'* (1) einen wertvollen Gewinn. Fern aller vorgefaßten konstruktiven Thematik geht der Verfasser behutsam und reinen Blickes den Erscheinungsformen der Dichtung nach in der Mannigfaltigkeit ihrer gattungsmäßigen Elemente (Sage, Märchen, Schwank, Legende, Mythos, Epos, Sage, Novelle, Roman, Spruch, Rätsel, Lied, Drama usf.), um dabei das Wesentliche ihrer Struktur, ihres Zieles, ihrer Entwicklung zu erfassen. Dabei bleibt er überall ganz nahe an dem Lebensbereich der Dichtung, wie er durch die beiden Pole Dichter und Hörer (Leser) bestimmt wird. Anknüpfend an jeweils repräsentative Beispiele fragt von der Leyen bei den einzelnen Gattungen: wie und wann sind sie entstanden? Welchem Bedürfnis antworten sie? Welches ist ihr Stoff? Wer ist ihr Träger? Ihr Publikum? Wo liegt ihre Blütezeit? Wie verläuft ihre Entwicklung? So erhalten wie in klarer und schöner Sprache eine reiche, beschreibende Einführung in die Landschaft der Dichtung, ihre mannigfaltigen Formationen, ihre je nach Boden, Erzeugnis, Blüte und Frucht verschiedenen Gewächse, wobei der Gesamtbereich der dichterischen Welt zu eindrücklicher, gleichsam von innen erhellter Selbstdarstellung gelangt. Gleichzeitig wird die Dichtung aus ihrer frei schwebenden Isolierung wieder auf den Boden, aus dem sie erwuchs, zurückgeführt: in das völkische Gemeinschaftsleben, innerhalb dessen sie, soll sie echt bleiben, allein von Neuem erstehen kann.

In den Bereich dieser uns heute vor allem aufgegebenen Verbindung der Dichtung mit dem Volkstum gehört die ebenfalls bislang allzu nachlässig und oberflächlich behandelte Beziehung des Dichters zum Staat als der politischen Verkörperung und Selbstdarstellung des Volkes. In einer klugen, konzentrierten und gedankenreichen Schrift unterstreicht *P. Binswanger* (2) das Verhältnis der deutschen Klassik zum Staatsgedanken. Er verzichtet darauf, Zitate oder einzelne Werke herauszugreifen, weil er die Leistung der deutschen Klassik — vor allem verkörpert in Schiller, Kant, Goethe und Humboldt — nicht so sehr in bestimmten konkreten politischen Ansätzen und Lösungen erblickt als in der grundsätzlichen geistigen *Ermöglichung* eines neuen Sehens der Wirklichkeit 'Staat' und damit eines neuen positiven Verhaltens zu ihr. So versucht er in gedrängtester Darstellung die geistige *Gesamtleistung* der Klassik zu verdeutlichen: die Herstellung eines neuen Bewußtseins, einer neuen Selbsterfahrung und daraus einer neuen Annäherung und schöpferischen Bewältigung des Seins, der Wirklichkeit, der 'Sinnlichkeit'. Die Entwicklung dieser bei aller individuellen Verschiedenheit innerlich einheitlichen 'klassischen' Leistung, eingebaut in die geistige Gesamtsituation, aus der und gegen die sie erwuchs, droht freilich den engen äußeren Rahmen der Schrift immer wieder zu sprengen, und man bedauert, daß die fruchtbaren Gedanken, die vor allem zum Geist der Epoche überhaupt und dann zu Schiller und Humbold gesagt sind, der näheren interpretatorischen Begründung, wie auch einer Gegenüberstellung zu der gleichzeitigen Leistung etwa Herders, Arndts und der Hochromantik entraten müssen.

Hat Binswanger, bei dem die apolitischen, staatsfremden Kräfte der Klassik vielleicht zu stark zurücktreten, die Funktion der Geschichte, der staatlichen Mächte, der *Entscheidung* vor allem bei Schiller eindrücklich herausgearbeitet, so stellt *F. Meinecke* in seiner Akademieabhandlung über '*Goethes Mißvergnügen an der Geschichte*' (3) die Gründe zusammen, die zu Goethes geschichts- und politikfremder Haltung führten, vor allem das subjektive Element aller geschichtlichen Überlieferung, das 'Inkalkulable und Inkommensurable' der Weltgeschichte, die unauflösbare Macht des Zufalls, die pragmatisch-oberflächliche Geschichtsschreibung der Zeit, die tiefe Abneigung gegen alles Tote und Vergangene und die Höherschätzung der Kultur vor Staat und Politik.

Dringender aber als die Erörterung und Klärung des Verhältnisses einzelner oder bestimmter literarischer Epochen zum Staat und zur nationalen Idee ist seit langem ein zusammenhängender Überblick über die Geschichte und die *Entwicklung des Staatsgedankens in der deutschen Dichtung*, die den Rahmen schafft und die Kategorie, innerhalb deren dann alles Einzelne seine Einordnung und Bestimmung zu finden vermag. Diesem Bedürfnis hat *J. G. Sprengels* auf langjährigen Vorarbeiten und Einzelstudien beruhendes, umfassendes Werk (4) abgeholfen. Auch Sprengel geht nicht auf äußere Vollständigkeit aus, sondern hebt nach einem einführenden Überblick über den Staatsgedanken in der deutschen Geistesgeschichte vor allem die großen Höhe- und Wendepunkte hervor, in denen der Staat als Wert, als Aufgabe und als Problem beherrschend in den Bereich der Dichtung tritt: Walther, Hutten, die drei großen, polar zusammenhängenden Paare Schiller und Kleist, Hebbel und Grillparzer, Keller und Meyer; — ein ideen- und kulturgeschichtlicher Überblick über das Staatsproblem im Zeitraum von Renaissance, Barock und Aufklärung schlägt die Brücke vom hohen Mittelalter bis zum Idealismus. Der zweite Teil des Werkes verfolgt dann weiterhin in bewußter Auswahl das Wesentliche der staatspolitischen Thematik in der Lyrik, in der Prosadichtung und im Drama vor allem des letzten Jahrhunderts. Ein abschließendes Kapitel behandelt das Staatsproblem bei Goethe. Eine angemessene Würdigung dieses gehaltvollen, warmherzig und klar und aus einer inneren Verbundenheit mit der Sache geschriebenen Buches ist

hier nicht möglich. Sein Hauptwert liegt in den oft glänzenden, knappen und treffenden Interpretationen, in der beständigen Entwicklung des ideengeschichtlichen Themas am 'Gegenstand', in der konkreten Auseinandersetzung mit der einzelnen Dichtung und dem einzelnen Dichter.

Nicht nur das Verhältnis zu Staat und Nation, sondern die im weitesten Sinne 'politische' Struktur des Menschen der dreißiger und vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, die Stellung der 'Epigonen' zur Gesellschaft, zur Sitte, zur Wirklichkeit, zur Kunst untersucht die geistreiche, aus der Schule Freyers stammende Studie '*Mensch und Masse*' von *Konrad Hecker* (5). Hecker zeigt in eindringenden kulturpsychologisch-soziologischen Entwicklungen, wie in dieser großen 'Sterbezeit aller Bindungen' die Entstehung der 'Masse' als Korrelat zur Entstehung des liberal atomistischen 'Einzelnen' sich vollzieht, und er stützt sich dabei im wesentlichen auf die literarische Leistung des 'Jungen Deutschland', vor allem auf die Zeitromane, — daneben auf Immermann, der in resignierter, konservativer Abwehr und Warnung sich doch einem wesentlich gleichen inneren Schicksal nicht entziehen kann. Diese ganze, sich in allen ihren Bezügen auflösende Welt der Epigonen ist gegen die letzte große Ordnung des menschlichen Kosmos bei Hegel und Goethe als ihren bedingenden, zugleich bekämpften und fesselnden Hintergrund gestellt. Die an Geist und Gedanken fast überreiche Darstellung (die sprachliche Komplikationen freilich zu sehr häuft: Wendungen wie 'die unmittelbare Situation des Menschen ist ein ständiges Integral zu den momentanen Differentialen der Aktion und Reaktion' — sind keine Ausnahmen) bildet einen höchst gewichtigen Beitrag zur Entstehung des 'Liberalismus' und zur Geschichte des XIX. Jahrh., dieser großen und schwierigen Aufgabe, die heute vor uns steht und die ernsthaft nur als Gesamtgeschichte, d. h. aber unter Bewältigung eines kaum absehbaren Stoffes aus allen Lebensbereichen geschrieben werden kann.

Wie der Mensch überhaupt, so verlor auch die Dichtung in der jungdeutschen Epigonenzeit ihre Wesenhaftigkeit und ihren tragenden Halt. Sie wurde Literatur, Propaganda, Diskussion, private Artistik und hat sich im Grunde seither nicht wieder zu einer gültigen Bestimmung ihres Verhältnisses zum Leben, zur Wirklichkeit und zum Handeln zurückgefunden. So gehört zur Neubesinnung über Wesen und Aufgabe der Dichtung nicht nur ihr Verhältnis zu einzelnen wichtigen Wirklichkeitselementen, sondern vor allem die fundamentale Frage nach dem Verhältnis des Künstlers und Dichters als des Verkünders und Gestalters des Schönen überhaupt, zur Unbestechlichkeit des Wahren, zum Ernst des Wirklichen, zur handelnden Entscheidung zwischen Gut und Böse. Diese große, nie zur Ruhe gekommene Auseinandersetzung zwischen dem ästhetischen Ideal und dem ethisch-heroischen und religiösen Anspruch, wie sie gerade ein Kennzeichen des deutschen Geistes und seiner Geschichte ist, verfolgt *K. J. Oknauer* (6) nach einer ausführlichen grundsätzlichen Klärung über Wesen und Struktur des ästhetischen Menschen, der ästhetischen Weltauffassung, Lebenshaltung und Bildung von Plato bis Shaftesbury durch die deutsche Dichtung vom hohen Mittelalter bis zu Thomas Mann, Hofmannsthal und George. Das Zentrum des Werkes liegt in den Untersuchungen über das ästhetische Ideal der Goethezeit, wo die individuellen Gestaltungen des Ästhetischen und die bis auf wenige Ausnahmen niemals ästhetizistisch aufgelöste lebendige Spannung zum Ethischen (das 'Heroische' ist als Gegensatz zum Ästhetischen hier kaum ausreichend; es trifft für Schiller, aber nicht für Goethe zu) in feinen Analysen entwickelt werden. Hier ergeben sich auch vor allem für Jean Paul und die Romantik — die ästhetizistische Deutung der Roquairol-Gestalt und die Interpretation der Phantasie als tragende Macht des romantischen Menschen — wichtige neue Einsichten. Freilich führt das stoff-

lich und gedanklich ungeheure Material immer wieder zu gewaltsamen Zusammendrängungen und auch Vereinfachungen, und die Frage bleibt offen, wie weit es möglich ist, Jahrtausende nach einer statischen Gegensatzformel Ästhetisch-Heroisch abzufragen, ohne damit über die Tiefe geschichtlicher Wandlung hinwegzugleiten.

Wo immer heute die Problematik der ästhetischen Haltung und ihres Verhältnisses zur 'heroischen' Haltung durchdacht wird, da steht die Gestalt und das Werk *Georges* als beispielhafte Verkörperung beider im Vordergrunde. Von den zahlreichen neuen Versuchen, in das verschlossene Bergmassiv Georgescher Dichtung einzudringen, seien zwei herausgehoben. *J. Lachmanns* Deutung kommt, obwohl sie zunächst Fremdheit und Zwiespalt derer, die sich zum erstenmal der dichterischen Welt Georges nähern, teilt, ganz aus dem Innern dieser Dichtung in bedingungsloser Einung und Hingabe. In der gewählten, strengen und bewußten Sprache seines Kreises schreitet die Darstellung der *ersten Bücher Stefan Georges* (7) von den frühen Hymnen bis zu den Traurigen Tänzen, — Gehalt, Form und inneren Weg des Dichters in einer, oft selber hymnisch-dichterischen, niemals begrifflich analysierenden und distanzierenden Form umkreisend und umschreibend, vom Äußeren immer tiefer in das Zentrum dringend, eine Einführung in den Geist und die Kraft, mit der hier jeweils eine gültige innere Lebens- und Erlebnisstufe zum dichterischen Bild gestaltet wurde. Zusammenhänge von Werk zu Werk erschließen sich, der notwendige und große Gang eines inneren Lebens wird sichtbar. So gelingt dem Verfasser die Annäherung und Hinführung zu der frühen Dichtung Georges, ohne daß der Interpret die verletzliche und jedem versachlichenden Zugriff sich verschließende, formgebundene Tiefe der Dichtung antastet.

Von der völlig anderen Haltung urteilender und analysierender Forschung her sucht *Willi Koch* (8) in das bestimmende Zentrum des Welt- und Menschenbildes des Dichters einzudringen. Er sieht es zunächst in einem Negativen, in Abwehr und Grauen vor dem 'Anderen', den dämonisch gestaltlosen, dunklen Mächten der Tiefe, die sich in der 'panischen', elementaren, George immer fremd gebliebenen Natur verkörpern. Der zarten, existenzschwach ästhetizistischen Brüchigkeit im Sinnlichen entspricht die gleiche Heimatlosigkeit im Übersinnlichen. Erlösung und Erneuerung bringt das Maximinerlebnis, der Kern der Georgeschen Religion, das auch über den nie überwundenen seelisch-sinnlichen Zwiespalt der mann-weiblichen Erotik hinausführt. Maximin wird Mythus: die göttliche Schönheit selbst erscheint in ihm und überwindet das 'Andere'; gleichzeitig verwandelt sie die nur ästhetische Haltung in den Kult der heroischen, zeitlos großen Gestalt. — Schwerlich faßt die scharfsinnige Untersuchung Kochs das Ganze der Haltung Georges — aber sie ist für jede Auseinandersetzung mit dem Dichter und Menschen George aufschlußreich und wichtig, weil sie aus der überall festgehaltenen kritischen Distanz heraus vieles neu und schärfer, wenn auch manches nicht weniger einseitig sieht als gläubige Jüngerschaft.

Schließlich sei noch auf zwei Veröffentlichungen aus dem Reich der älteren deutschen Literatur hingewiesen: Eine reichhaltige, durch geschickte Zusammenstellung überwiegend ungedruckter Quellen besonders wertvolle Sammlung '*Prosa der deutschen Gotik*' legt *Wolfgang Stammler* (9) vor und bietet damit die erste Möglichkeit zu stilvergleichenden Studien auf dem Gebiet der meist vernachlässigten, schwer zugänglichen hoch- und mittelalterlichen Kunstprosa von der Predigt, Theologie und Mystik bis zur Rechts-, Natur- und Geschichtskunde und der Erzählprosa.

Über das nach wie vor bedeutendste frühhumanistische deutsche Prosawerk veröffentlicht sein Erforscher und meisterhafter Interpret *Konrad Burdach* eine Akademieabhandlung, die sich mit '*Platonischen, freireligiösen und persönlichen Zügen*' (10) im

Werk des Johann v. Saaz beschäftigt und einer Reihe geistesgeschichtlich-philologischer Einzelprobleme aus dem Gesamtkreis des 'Ackermann' näher nachgeht.

(Abgeschlossen 1. 12. 33.)

1. *Friedrich von der Leyen, Volkstum und Dichtung.* Jena, Diederichs 1933. *RM* 6,80. — 2. *Paul Binswanger, Die deutsche Klassik und der Staatsgedanke.* Berlin, Volksverb. d. Bücherfr. Wegweiser 1933. — 3. *Friedrich Meinecke, Goethes Mißvergnügen an der Geschichte.* Berlin, Verl. d. Akad. d. Wiss. 1933. *RM* 2. — 4. *Johann Georg Sprengel, Der Staatsgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Gegenwart.* Berlin, Junker & Dünnhaupt 1933. *RM* 4,80. — 5. *Konrad Hecker, Mensch und Masse, Situation und Handeln der Epigonen gezeigt an Immermann und den Jungdeutschen.* 'Das Politische Volk', Schriften z. soz. Bewegg. hrsg. v. Freyer & Ipsen. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1933, Heft 2. *RM* 6. — 6. *Karl Justus Obenauer, Die Problematik des ästhetischen Menschen in der deutschen Literatur.* München, C. H. Beck 1933. *RM* 13,50. — 7. *Eduard Lachmann, Die ersten Bücher Stefan Georges.* Berlin, Bondi 1933. *RM* 3. — 8. *Willi Koch, Stefan George, Weltbild. Naturbild. Menschenbild.* Halle, Niemeyer 1933. *RM* 3,80. — 9. *Wolfgang Stammler, Prosa der deutschen Gotik. Eine Stilgeschichte in Texten.* Literarische Bibl. Bd. 7. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1933. *RM* 4,80. — 10. *Konrad Burdach, Platonische, freireligiöse und persönliche Züge im 'Ackermann aus Böhmen'.* Berlin, Verl. d. Akad. d. Wiss. 1933. *RM* 4,50.

FRANZÖSISCH

Von Eduard Schön

Nicht nur alle Fachzeitschriften, sondern auch eine Reihe von allgemeinen pädagogischen Zeitschriften besprechen 'die Lage' im neuphilologischen Unterricht. Der gewaltige Anstoß des großen politischen Geschehens hat auf das Tun und Treiben im Fach Französisch mehr gewirkt und wird gewiß auch weiterhin mehr wirken als die aus dem Fach selbst entspringende geistige Bewegung. Es geht jetzt um mehr als Methode, es geht um Sinn und Zweck unserer Arbeit, und beides wird heute danach bestimmt, wie weit sie mithelfen kann, den gewaltigen Prozeß des Volkwerdens zu fördern. Es kennzeichnet die neuphilologischen Aufsätze 'zur Lage', daß sie öfter defensiv gehalten sind; denn ein Sichversenken in die eigene Kultur wird leicht dem Studium der fremden Kulturen Gewicht und Raum im Gesamt unserer Bildung absprechen, daher denn die Defensive, die als Abwehr übertriebener, den Wert unserer Arbeit zerstörender Forderungen dringend nötig ist. Des weiteren geht es in den Aufsätzen 'zur Lage' um eine Neubesinnung in allem Grundsätzlichen: um Arbeitsunterricht, Konzentration, Kulturkunde, um praktischen Nutzwert und Bildungswert, um Prinzipien der Lektüreauswahl, um Weltblick oder geistiges Sichselbstgenügen, um den Begriff der politischen Bildung, es geht, wenn auch etwas verschämt und vorsichtig, um die Priorität der fremden Sprachen, und es geht, unter neuem Gesichtspunkt, nämlich dem des Bildungswertes für eine Erziehung zur Deutschheit, um das Übersetzen. Der Gedanke, daß der Lehrer des Französischen sich einzugliedern habe in die Gemeinschaft aller mit ihm arbeitenden Erzieher, und daß sein letztes Ziel nicht in dem allgemeinen Raum Wissenschaft, sondern in dem bestimmten und begrenzten Raum der deutschen politischen und geistigen Lage von heute zu errichten sei, ist als die durchgehende Überzeugung der Fachgenossen der große Gewinn unserer Zeit.

So sicher als der Bezugspunkt der französischen Studien die große Aufgabe des Volkwerdens anzusehen ist, so klar ist es andererseits, daß der französische Unterricht sich stets zu stützen hat auf alle Verfahrensweisen, welche die Wissenschaft ausbildet, um sich des Wesentlichen der französischen Kulturwelt zu bemächtigen. So sollen in diesen

Berichten auch in Zukunft diejenigen Neuerscheinungen besprochen werden, aus denen echte Wissenschaft uns nicht etwa etwas überhaupt Wissenswertes gibt, sondern dasjenige Wissenswerte spendet, das in unserer Lage und um unserer Arbeit willen wert ist, gewußt zu werden.

In der im guten Sinne volkstümlichen Sammlung A. Colin behandelt *G. Zellers* Buch *La France et l'Allemagne depuis dix siècles* (1) die deutsch-französischen Beziehungen seit der Teilung des Reiches Karls des Großen. Er sucht ein heikles und von politischen Leidenschaften verwirrtes Thema den 'Dilettanten' zu entziehen und den Spezialisten anheimzugeben. Ganz offenbar bringt er die sachliche Eignung mit, als Wissenschaftler sein schwieriges Thema zu behandeln. Freilich, 'reine' Wissenschaft ist, wie wir wissen, auf diesem Gebiet kaum möglich, und wenn ein anderer Wissenschaftler, der deutsche Historiker *von Haller,* denselben Gegenstand (in seinem Buche 'Tausend Jahre deutsch-französischer Beziehungen', Cotta 1930) behandelt, so sieht er beträchtlich anders aus. Das sollte indes niemand abschrecken, Zeller zu lesen. Der Akzent des Buches liegt durchaus auf dem Politischen, das Kulturgeschichtliche kommt erst in zweiter Linie. Zum Schluß wird die Darstellung etwas mager, und der Ausblick ist zu eng. Aus der Verhärtung der Ideologien, diesem Schluß kann man gerade heute zustimmen, kann nur die Forderung des schlichten bon sens nach wahrem Frieden herausführen. — Eine Gesamtschau, die in manchem das übliche Bild der Zeit stark retouchiert, ist *Pierre Gaxottes* Buch *Le siècle de Louis XV* (2). Es ist eine Art 'Rettung' des nach des Verfassers Meinung stark verkannten XVIII. Jahrh. Gaxotte will nicht eine Zeit 'ohne Tugend' rehabilitieren, aber das Erbe, das sie hinterlassen, ist nicht Zersetzung und Auflösung, und das Bild, das von einer bestimmten Geschichtsschreibung von ihr überliefert ist, ist einseitig und künstlich zu einer Einheit zurechtgebogen und gepreßt. Gaxotte geht von einem anderen Wertsystem aus als die Geschichtsschreibung vor ihm, und er zieht andere Erscheinungen der Zeit in sein Blickfeld. So entsteht in manchem eine Korrektur des siècle de la raison: es ist nicht so durchaus 'aufklärerisch', so demokratisch-liberal, so leichtlebig genießerisch, so frivol, wie wir immer meinten, weil wir allzusehr das Treiben der gens de lettres und der Künstler als das Tun der Nation ansahen. Gaxotte wertet manches positiver als bisher, so etwa Ludwig XV., Madame de Pompadour, die Du Barry, den Verwaltungsapparat und anderes. Kunst, Literatur, Philosophie und politische Spekulation sind, wie er meint, überbewertet worden, das Leben der Tätigen ist in der Geschichtsdarstellung nicht zu seinem vollen Recht gekommen. — Eine Geschichte Frankreichs unter dem seltsamen Titel *Histoire sincère de la nation française* (3) schrieb der bekannte Historiker *Charles Seignobos.* Auch diese Geschichte Frankreichs weicht von den üblichen Darstellungen sehr ab: sie betont stark die politische Geschichte, weist der Religionsgeschichte eine große Bedeutung zu, schränkt etwas die Wirtschaftsgeschichte ein und ungewöhnlich stark die Geschichte von Wissenschaft, Kunst und Literatur. Diese großzügige Skizze der Entwicklung des französischen Volkes verarbeitet eine Unmenge von Dokumenten, verteilt neu Licht und Schatten, Wichtig und Unwichtig, führt zu einer anregenden neuen Betrachtung des Werdens der französischen Nation und zwingt einen, manche feste überlieferte Formel aufzulockern oder preiszugeben, manches Urteil zu revidieren, ist überdies in der Form wohltuend klar und schlicht. — In die neueste Zeit führt *Jean Prévosts* Buch: *Histoire de France depuis la guerre* (4) ein. Die Darstellung reicht bis in das Jahr 1932, sie ordnet eine große Fülle von Geschehnissen klar und knapp, ergeht sich in ziemlich gleicher Ausführlichkeit über die Außenpolitik wie über die Innenpolitik, rührt an die Voraussetzungen beider, soweit sie in der französischen Tradition und im Wesen des französischen Volkes liegen, und streift leichthin die Gebiete Wissenschaft, Kunst, Lite-

ratur. Wie Frankreich vom Esprit de victoire langsam in alle Schwierigkeiten der Nachkriegszeit hineinwächst und sie alle von der im Grunde als unverrückbar erachteten Position: Versailles zu lösen sucht, das ist der Inhalt dieses Buches. Obwohl es ein deutsche Leser schmerzlich berührendes Geschehen schildert, so ist es doch lesbar: man sieht einmal, wie die Nachkriegszeit, von französischer Seite aus gesehen, in einen inneren kausalen Zusammenhang gerät; wir spüren aber auch, gerade an diesem gegenüber manch anderen französischen Neuerscheinungen maßvollen Buch, wie der Start Versailles und das Dogma von der Heiligkeit der Verträge Anfang und Ursache aller Verwirrung sind. — Den gleichen Zeitraum behandelt *L'Après-Guerre* (5) von *P.-Louis Rivière*. Das Buch ist ein Plädoyer für die Sache Frankreichs, Weltgeschichte, dargeboten von einem französischen Juristen. Was das Buch für uns benutzbar machen könnte, sind seine vielen exakten Unterlagen, die vielen Auszüge aus Verträgen, Kammerreden, Briefen, Zeitungen, die Listen von Zahlen, Daten, die Statistiken, die Angaben über die schier unübersehbaren großen und kleinen Ereignisse, welche die Welt seit 1918 verändert und erschüttert haben. Die Welt — also nicht nur das alte Europa, sondern Ägypten, Persien, Afghanistan, Syrien, Siam usw. Sonst aber ist diese Nachkriegsgeschichte von einer geradlinigen engstirnigen Advokatenlogik erfüllt, von einem so kompromißlosen robusten Glauben an das edle Frankreich und das böse Deutschland beherrscht, daß man sich schmerzlich fragt, wie denn je ein wahrer Friede zwischen Frankreich und Deutschland zustandekommen soll, wenn solche Schwarz-Weißmalerei immer noch im Schwange ist, ja, von der Académie française 'gekrönt' wird. — Ganz in der Gegenwart, aber bei dem rasenden Gang der Ereignisse doch in manchem schon wieder bei dem Gestern, sind wir in dem Buch *Le rajeunissement de la politique* (6), in dem eine Reihe von 14 Mitarbeitern sich zur 'Verjüngung' der Politik äußern. Es sind dabei einige geistig fein nuancierte Aufsätze, es sind einige Grundprobleme gut gesehen, wie z. B. das ewige 'Geist und Tat', die ewige Polarität 'Ordnung und Freiheit', die ständige Gefährdung durch den 'reinen Intellekt', die ständige Aufgabe der Erneuerung der Elite. Gut ist auch die Kritik an der politischen Wurstelei, an der mechanischen, ideenlosen Routine. Aber das Ganze ist ohne klares Resultat und ohne Durchschlagkraft, es verharrt zu sehr im Analytischen, Kritischen, Negativen, im Aufweis der Zeitstimmung. Wir sind in Deutschland durch Tun viel weiter gekommen als die noch recht akademisch und theoretisch vorgehenden Erneuerer der französischen Politik, und wir sind in der Struktur unseres politischen Lebens stark abgerückt von der Grundstruktur des politischen Lebens in Frankreich. — Ebenso greift in die brennende Gegenwart hinein und ist doch auch schon wieder in einigem überholt *Sieburgs Défense du nationalisme allemand* (7). Diese Rechtfertigung unseres politischen Wollens kommt etwas zu früh, als daß sie die klare, zwingende und einprägsame Verdeutlichung schon bieten könnte, welche Franzosen verlangen. Sieburg bringt eine Fülle guter Einzelheiten, namentlich aus dem Gebiet der volkheitlichen Psychologie, wie etwa über die deutsche und die französische Art des Militarismus, über die stabilen geistigen und politischen Normen bei den Franzosen und unsere Formlosigkeit, über die französische und deutsche Auffassung der Arbeit, der Lebensführung, des Lebensgenusses, aber er zersplittert die Kraft seiner These durch allzuviele Ansätze und Anläufe, er will Deutsche den Franzosen begreiflich machen, aber es ist nicht zu erwarten, daß sie durch Sieburgs Buch veranlaßt werden, sich über das Chaos, das sie in uns vermuten, zu beruhigen. — Zu diesen sieben französischen Büchern über französische Geschichte sei als achtes ein deutsches über französische Geschichte genannt: *Otto Flake, Die französische Revolution* (8). Es ist kein im strengsten Sinne wissenschaftliches Werk, aber eine auf wissenschaftlichem Grunde ruhende künstlerische Darstellung. Sie ist anregend, aber nicht

hinreißend geschrieben. Es ist zuviel hineingepackt in die kurzen, kargen Sätze, die sich Seite um Seite wiederholen und kein Verweilen gestatten. Wer das alles schon kennt, wird mit Genuß die verdichtete, gestraffte, mit wenigen, aber treffenden Reflexionen beladene Darstellung lesen, aber eine 'populäre' Geschichtsschreibung, auch im besten Sinne des Worts, hätte rücksichtsloser auswählen müssen. Die vielen Regisseure jenes bewegten Geschehens sind mit Vorliebe unter psycho-pathologischen oder 'klinischen' Gesichtspunkten betrachtet: ein Mirabeau, ein Robespierre, ein Marat, ein Danton, ein Bonaparte erscheinen zu sehr als abnorm, als in ihren Trieben gestört, als vom Erotischen her bestimmt; das Treiben der Massen erscheint zu sehr als krankhafte Verirrung. Gewiß deckt diese Sehweise manche Zusammenhänge auf, die nicht verborgen bleiben dürfen. Aber über der psycho-pathologischen Geschichtserklärung kommt eine tiefere Sinndeutung der Geschichte zu kurz. Flake wird der Revolution als dem Grundthema der Geschichte des XIX. Jahrh., wird ihrem Ideengehalt und ihrer programmatischen Bedeutung nicht gerecht — trotz vieler kluger Einzelbemerkungen, die sich aber verlieren und verpuffen.

Wird 'Frankreich in der Geschichte' künftig mehr als bisher unser Anliegen sein, so wird daneben 'Frankreich in seiner großen klassischen Literatur' Aufgabe unserer Arbeit bilden. Was hier wissenschaftliche Forschung zu bieten hat, werden wir dankbar als eine Ermöglichung und Erleichterung unserer Arbeit aufnehmen. Das gilt nicht von einem so billigen und verflachenden Popularisieren, wie es *Raoul Duhamel* mit seinem Buch *Le rire et les larmes de Molière* (9) an den Werken des großen Lustspieldichters vornimmt. Das 'dialogisierte Leben' eines großen Mannes erscheint uns ebenso wie das zum Roman gemodelte eine Verkitschung und respektlose Verballhornung. — Brauchbar dagegen für unsere pädagogischen Zwecke ist eine neue Auswahl aus *Montesquieu, Esprit des lois* (10), die der bekannte *G. Lanson* besorgt und mit einer vorzüglichen kurzen Einleitung versehen hat. Sie wählt meist anders aus als die bisher an unseren Schulen verwendete, von Karl Schewe herausgegebene (Sammlung Ruska, Carl Winter, Heidelberg).— Eine feinsinnige Studie gab *Rudolf Alexander Schröder* in dem Büchlein *Racine und die deutsche Humanität* (11). Die Studie enthält zwei Übersetzungsproben und eine Hinführung zu dem uns Deutschen immer schwer zugänglichen Racine. Schröder schlägt eine doppelte Brücke: von Goethe her und von dem Wesen der deutschen Humanität, die er anders als gemeinhin üblich bestimmt. Die Studie ist offensichtlich Voßlers Racinebuch stark verpflichtet, Entsagung scheint auch Schröder der letzte Sinn der Racineschen Dichtung, eine Auffassung, die in Frankreich wie in Deutschland nicht unbestritten ist (vgl. diese Zeitschrift 1932, S. 379). (Abgeschlossen 15. 12. 1933.)

1. *G. Zeller, La France et l'Allemagne depuis dix siècles.* Paris, Colin 1932. 10,50 francs. — 2. *Pierre Gaxotte, Le siècle de Louis XV.* Paris, Fayard 1933. 16,50 francs. — 3. *Charles Seignobos, Histoire sincère de la nation française.* Paris, Rieder 1933. 16,50 francs. — 4. *Jean Prévost, Histoire de la France depuis la guerre.* Paris, Rieder 1932. 15 francs. — 5. *P.-Louis Rivière, L'Après-Guerre.* Paris, Lavauzelle 1932. 18 francs. — 6. *Le rajeunissement de la politique.* Paris, Corrêa 1932. 15 francs. — 7. *Sieburg, Défense du nationalisme allemand.* Paris, Grasset 1932. 15 francs. — 8. *Otto Flake, Die französische Revolution.* Leipzig, Hesse & Becker 1932. RM 7.50. — 9. *Raoul Duhamel, Le rire et les larmes de Molière.* Paris, Hachette 1933. 12 francs. — 10. *Gustave Lanson, Montesquieu.* Paris, Alcan 1932. 15 francs. — 11. *Rudolf Alexander Schröder, Racine und die deutsche Humanität.* München-Berlin, Oldenbourg 1932. Geh. RM 3,50.

GERMANENTUM UND CHRISTENTUM

Von Julius Richter

Die Frage nach dem Verhältnis von Germanentum und Christentum ist heute so brennend geworden, weil sie in viel stärkerem Maße als früher aus dem Blickfelde der Geschichte in das einer grundsätzlichen Betrachtung, ja Entscheidung gerückt ist. Der Grund dafür liegt offensichtlich in dem heute in den Mittelpunkt gerückten Rassebegriff. Er ist zu einem weltanschaulichen Grundbegriff geworden, von dem auch alles Geschichtliche beurteilt und bewertet wird. Waren es bisher reine Vernunft- oder Verstandesgründe im weitesten Sinne des Worts — ich rechne auch ethische, ja religiöse dazu — die von Deutschen gegen das Christentum ins Feld geführt wurden, so ist es heute das Deutschtum selber oder weiter und grundlegender gefaßt, das Germanentum, das vielfach als dem Christentum entgegengesetzt angesehen und empfunden wird. Es genügt oft schon der Gedanke: den Germanen ist das Christentum als eine artfremde Religion aufgedrungen, um es als eine mißliebige Größe zweifelhaften Wertes erscheinen zu lassen, wobei noch ganz abgesehen werden kann von seinem orientalischen Ursprung. Es tritt damit aber ein Problem ersten Ranges in unseren Gesichtskreis, das uns bisher in seiner Schwere, Eigenart und Bedeutung noch kaum bewußt geworden sein dürfte, das Problem nämlich des Verhältnisses zwischen Rasse und Geschichte, zwischen dem sich im wesentlichen durch die Folge der Generationen gleichbleibenden, nur durch Vererbung sich fortpflanzenden biologischen Grundwesen eines Volkes und den rein geschichtlich, d. h. nur durch Tradition überlieferten, also immer neu an jede Generation von außen herangebrachten Einflüssen und Wirkungen. Es sind zwei Größen von eigener, aber sehr verschiedenartiger Mächtigkeit, die hier zusammentreffen und sich auseinandersetzen, und es entstehen immer wieder die Fragen: wie setzen sich Mächte der Geschichte, auch fremdartiger Herkunft — wobei das Wort fremd*artig* in seiner genauesten Bedeutung in Betracht kommt — in einer Rasse durch? und andererseits: wie machen sich die Kräfte der Rasse geltend in den geschichtlichen Bewegungen, die an sie herangetragen werden?

Es sind dies Fragen grundsätzlicher Art, die heute durchdacht werden und zur Klärung gebracht werden müssen, woran es freilich noch weithin zu fehlen scheint. Ich habe versucht zu solcher Klärung beizutragen in einem Aufsatz über 'Religion des Blutes und der Geschichte'[1]), auf den ich hier verweisen darf. Es sei nur angemerkt, daß mir der Begriff der Menschheit neben dem der Rasse und des Volkes bei der Lösung dieser Fragen eine entscheidende Rolle zu spielen scheint.

Nun ist heute in der großen nationalen Bewegung, in der wir stehen, eine Entscheidung von gewaltiger geschichtlicher Tragweite getroffen worden: der tausendjährige Bund zwischen Germanentum und Christentum ist ausdrücklich erneuert und bestätigt worden. Jeder, der die Geistesgeschichte der letzten Zeiten kennt, weiß, daß das sich keineswegs von selbst verstand. Schon Luther hat einst

1) Ztschr. f. d. ev. Religionsunterricht. Frankfurt a. M., Diesterweg 1933. H. 3.

seine 'lieben Deutschen' mahnen müssen, den 'fahrenden Platzregen' des Evangeliums wahrzunehmen, solange es Zeit sei, sie dürften nicht denken, daß sie ihn ewig haben würden. Die letzten Zeiten aber sahen wahrlich nicht darnach aus, daß der Bund zwischen jenen beiden Mächten ein ewiger sein würde. Fragen wir nach den Gründen dieser Entscheidung, die offenbar *trotz* des heute herrschenden Rasseprinzips gefällt worden ist, so dürfte wesentlich ins Gewicht fallen der Eindruck der *Geschichte*, daß nämlich Wirkungen und Kräfte tiefster Art aus der geschichtlichen Religion auf die Rasse übergeströmt sind und daß die Verbindung der beiden Mächte eine so innige geworden ist, daß sie ungestraft und ohne gefährliche Folgen für Volk und Rasse nicht gelöst werden könnte.

(1) Damit ist freilich das Problem noch nicht *grundsätzlich* entschieden. Die Frage der Verbindung, der Zusammengehörigkeit von Germanentum und Christentum ist umstritten und wird umstritten bleiben. Wir brauchen nur an die vielfachen 'deutschgläubigen' Strömungen der Gegenwart, wie sie Künneth[1]) zusammengestellt hat, ferner an Namen wie Mathilde Ludendorff, Rosenberg, Bergmann-Leipzig, Hauer-Tübingen zu denken. Aber es wird doch durch jene Entscheidung deutlich, wie wichtig der Blick in die Geschichte des Verhältnisses zwischen Germanentum und Christentum sein kann und daß wir immer wieder die Geschichte auf die Art der Entstehung und der Erhaltung, auf die Echtheit und auf die Innigkeit jenes Bundes hin befragen müssen, um auf die Einwände der Gegner antworten zu können.

Zu diesen Einwänden gehört fast immer in erster Linie die Vorstellung von einem gewaltsamen, durch das Christentum bewirkten Bruch in der Entwicklung der angestammten germanischen Religion, die ohne das Christentum ihre eigenen, *art*eigenen Wege weitergegangen wäre. Diese Vorstellung von der Christianisierung der Germanen, die dann gewöhnlich in die Form einer mehr oder weniger heftigen Anklage gegen das Christentum gekleidet ist, wird aber in dieser Gestalt vor dem Urteil der Geschichte nicht zu halten sein. Eine geschichtliche Tatsache von entscheidendem Gewicht wird dabei übersehen: *die Völkerwanderung*. Die Annahme des Christentums ist ja in die große über ein Jahrtausend sich erstreckende Bewegung der germanischen Völkerwanderung gefallen. Und eben diese Völkerwanderung ist es, nicht das Christentum, was den Bruch in der Entwicklung der meisten Germanenvölker herbeigeführt hat. Völkerwanderung bedeutet Entwurzelung aus der Heimat, damit zugleich aber auch Entwurzelung, zum mindesten stärkste Auflockerung der angestammten, immer mit dem Heimatboden aufs engste verbundenen Religion. Schon Hauck hat in seiner Kirchengeschichte Deutschlands darauf hingewiesen, Karl Helm zieht diese Tatsache — allerdings nur gelegentlich — in seiner Arbeit über die Entwicklung der germanischen Religion[2]) zur Erklärung heran. Hans von Schubert spricht in seiner Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (Tübingen 1921) von 'Zersetzung, ja Synkretismus' der germanischen Religion infolge der Völkerwanderung. Neuerdings hat der Tübinger Kirchenhistoriker Hanns Rückert in seiner Schrift über 'die Christiani-

1) Die völkische Religiosität der Gegenwart. Berlin 1932.
2) Sammelwerk 'Germanische Wiedererstehung'. Heidelberg 1926.

sierung der Germanen' (Tübingen 1932) diese Wirkung der Völkerwanderung wieder besonders betont. 'Midgards Untergang', so sagt Rückert, beginnt mit dem Eintritt der Germanen in die Völkerwanderung. Die Erfahrung der heutigen Heidenmission hat es hundertfach bestätigt, daß mit der Entwurzelung der Menschen aus der Heimat, mit der Versetzung in fremde Verhältnisse, namentlich in die einer überlegenen Kultur oder Zivilisation die überlieferte Religion in ihrer Geltung aufs stärkste erschüttert wird.

Solche Einflüsse einer fremden und überlegenen Kultur trafen aber gerade für die germanischen Wandervölker in stärkstem Maße zu. Der Nachweis ihrer tiefeingreifenden Wirkungen gehört zu den wichtigsten Ergebnissen der altgermanischen Forschung der letzten Jahrzehnte (Axel Olrik, Franz Rolf Schröder, Hans Naumann), sie hat aufgezeigt, wie stark antike und christliche Überlieferungen die ganze altgermanische Kultur, besonders auch die nordische Mythologie in der Edda durchsetzt haben. Vor allem mußte sich dabei die Ohnmacht der eigenen Götter, der Volksgötter, aufdrängen gegenüber dem einen Weltgott, der Himmel und Erde und alle Völker geschaffen hat. v. Soden weist in seinem Aufsatz über 'Die Christianisierung der Germanen'[1]) auf die Tatsache hin, daß nirgends in der Religionsgeschichte sich der Gedanke, daß ein Gott nur für *ein* Volk Gott sei, halten lasse, sobald ein Volk sich als eins unter vielen erkenne und mit einer Universalreligion in Berührung komme. Vielleicht spiegelt das grandiose Bild von der Götterdämmerung, d. h. von dem Untergang der germanischen Götter in der Edda, vielleicht auch der ebenda bezeugte Glaube an ein Schicksal, das *über* den Göttern waltet, eben diese zunächst mehr negativen Einflüsse des Christentums und der Antike wieder.

Der angestammte Glaube war schon erschüttert, war wurzellos geworden. Kein Wunder, daß nun der neue Glaube bei den West- und Ostgoten und den übrigen Völkern nach der Überlieferung ohne jeden äußeren Zwang so leicht und so überraschend schnell Eingang fand. Dasselbe gilt für die in das christliche Gallien eingedrungenen Franken, für die Burgunden und unter ihrem Einfluß dann auch für die süd- und mitteldeutschen Stämme der Alemannen, Bayern, Thüringer. Aus demselben Grunde ist es aber durchaus verständlich, daß gerade unter den Völkerstämmen, die in ihren nordischen Sitzen bleiben, den Friesen, Sachsen und Skandinaviern, die angestammte Religion sich am längsten und zähesten gehalten hat, ja daß das Christentum hier, wie bei den Sachsen, zum Teil auch in Norwegen, mit Gewalt eingeführt werden mußte. Nur hier kann man also allenfalls von einem gewaltsamen Bruch in der Entwicklung sprechen. Aber es konnte doch auch hier dann nur eine Frage der Zeit sein, daß diese Völker, umgeben von lauter christlichen Brudervölkern, das Christentum auch von sich aus angenommen hätten.

Überdies läßt sich wenigstens von den skandinavischen Ländern nachweisen, daß auch hier der alte Gottesglaube schon erschüttert war, als das Christentum eindrang. Das ergibt sich außer dem bereits zuvor Gesagten sowohl aus der Edda mit ihrer ausgebildeten poetischen Mythologie, die nach der vergleichenden Re-

1) Ztschr. f. d. ev. Religionsunterricht 1933, H. 3.

ligionsforschung immer schon eine Verfallserscheinung in der Religion bedeutet[1]), ferner aus ihren bereits in sehr zweifelhaftem Licht erscheinenden Göttergestalten, wie aus der Isländer Saga und den sonstigen nordischen Überlieferungen. Es ist erstaunlich und auffallend, was für eine geringe Rolle der alte Götterglaube, überhaupt die Religion im ganzen in der Isländer Saga spielt. Allem Anschein nach haben auch in diesen Nordländern die Wikingerfahrten, also die vielfachen Berührungen mit andern, bereits christianisierten Ländern auflösend auf den einheimischen Götterglauben gewirkt. Man könnte viele Einzelbeispiele dafür aus der Überlieferung anführen. Am bezeichnendsten ist vielleicht, daß damals schon das Wort 'gottlos' (godlaus) aufkam, daß von Männern wie dem Isländer Hrafnkel oder dem Dänenkönig Hrolf Kraki überliefert wird, sie und ihre Kämpfer verehrten keine Götter mehr, sondern glaubten nur noch an die eigene 'Macht und Stärke', wobei dieser Ausdruck 'matt ok megin' bereits wie ein terminus technicus erscheint, ferner, daß ganze Scharen verwilderter Horden sich taufen ließen, nur um in das Heer des christlichen Königs Olaf Trygvasson aufgenommen zu werden.[2]) Es ist gar kein Zweifel: die alte Religion war in der Auflösung begriffen, als das Christentum hier eindrang.

(2) Es bleibt also wirklich fast nichts von der Vorstellung eines mehr oder minder gewaltsamen Abbruchs einer in schönster Eigenentwicklung befindlichen Religion übrig. Dann aber erhebt sich die Frage nach der inneren Aneignung der fremden Religion. Eben diese wird natürlich erst recht bestritten, von Mathilde Ludendorff ganz radikal, im Grunde aber auch von den meisten anderen, die das Fremde und Ungermanische, das nicht 'Artgemäße' der neuen Religion betonen.

Nun ist zunächst zu sagen, daß, wie v. Soden[3]) hervorhebt, die Menge des Volks in der Regel einfach ihren Führern gefolgt ist, wobei aber von diesen kein Zwang ausgeübt wurde; der enge Sippenverband, der altgermanische Gefolgschaftsgedanke erklärt das zur Genüge. In der inneren Verfassung und religiösen Geltung wird dieser Übertritt also zunächst keine wesentliche Änderung bedeutet haben: der neue Gott trat einfach an die Stelle der alten Götter, vielfach sogar im Anfang, wie oft bezeugt wird, neben die alten, und die alten religiösen Vorstellungen und Bräuche blieben neben den neuen bestehen.[4]) Das Hineinwachsen in die neue religiöse Denkweise und Sittlichkeit mußte sich über einen langen Zeitraum, über viele Generationen hin erstrecken.

Von größerer Bedeutung ist dann aber die Frage, ob wir erkennen können, aus welchen Motiven die *führenden Schichten* des Volkes, die Fürsten und ihre Ratgeber, die Priester u. a. das Christentum angenommen haben. Sehr stark ist nun von jeher das *politische Motiv* hervorgehoben worden. Es sei eben vorteilhafter für die Machtstellung und das Ansehen der Volksführer und der Völker gewesen, sich der Religion der höheren und älteren Kulturmächte anzuschließen. Wenn die Westgoten z. B. Schutz vor den Hunnen im oströmischen

---

1) Bethe, Mythus, Sage, Märchen. Leipzig o. J.

2) Axel Olrik, Nordisches Geistesleben. Heidelberg 1908. G. Neckel, Altgermanische Kultur. Leipzig 1925. 3) Ebenso Neckel aO.

4) Vgl. bes. Karl Helm aO. Kap. 8: 'Die heidnisch-christliche Mischung'.

Reich suchten, war es da nicht geraten, beim Übertritt in das Reichsgebiet auch die Religion desselben anzunehmen? Galt nicht dasselbe Motiv für die anderen Völkerwanderungsstämme, als sie sich innerhalb der an Zahl überlegenen christlichen Völker niederließen und die Herrschaft über diese zu behaupten suchten, dasselbe namentlich für Chlodwig und seine Franken im christlichen Gallien? Aber man geht bei dieser Beurteilung von einer *Trennung der Begriffe Religion und Politik* aus, die wohl für unser modernes Denken, keineswegs aber für das unserer germanischen Vorfahren in Betracht kommt.[1]) Alle alten Berichte zeigen, daß es sich bei dem Religionswechsel wirklich auch um Religion, d. h. um den Glauben an die Wirklichkeit göttlicher Mächte handelte, ferner, daß das, was für die neue Religion sprach, immer ihre Überlegenheit, genauer die größere Macht ihres Gottes war. Konnte man wirklich *glauben*, daß der neue Gott Sieg und Glück spenden würde — mehr als die alten Götter — wie das in typischer Weise von Chlodwig in der Schlacht von Zülpich erzählt wird — so war es eben politisch *und* religiös zugleich geraten oder geboten, die neue Religion anzunehmen. Konnte Bonifatius die Ohnmacht der alten Götter dem neuen gegenüber ad oculos demonstrieren, so war es in *jeder* Hinsicht heilbringend, sich diesem zuzuwenden. So erklärt sich, daß nach den übereinstimmenden Berichten von der Bekehrung der Germanen immer der Glaube an die größere *Macht* des neuen Gottes das Ausschlaggebende war.

Es kommt aber noch etwas anderes hinzu: wir können aus zahlreichen Zeugnissen ersehen, daß die Führenden keineswegs ohne reifliche innere Überlegung, ohne gründliches Durchdenken der religiösen Fragen den Religionswechsel vornehmen. Man ist heute vielfach immer noch zu sehr in dem Vorurteil von einer geistigen Inferiorität unserer frühgermanischen Vorfahren befangen. Man stellt sich immer noch ihr Leben und ihre Kulturstufe nach dem Muster der Verse vor: 'Sie lagen auf Bärenhäuten auf beiden Ufern des Rheins usw.' Die frühgermanische Forschung hat längst mit diesen Vorstellungen aufgeräumt, ebenso die Rassenkunde. Unsere Vorfahren haben vor anderthalb Jahrtausenden dieselben Geistes- und Denk*fähigkeiten* gehabt wie wir, nur daß ihnen dem Inhalt nach die Gedankengänge natürlich nicht geläufig waren, die aus Antike und Christentum neu an sie herandrangen. Aber daß sie über die religiösen Probleme nachdachten, ist außer Zweifel und entspricht ganz der grüblerischen Art, die von jeher, neuerdings auch von der Rassenforschung[2]), als ein Grundzug germanischen Wesens angenommen worden ist. Die jungen gotischen und vandalischen Christen waren durchaus imstande, an den theologischen Streitigkeiten auf den Synoden teilzunehmen und hier und auch sonst ihre eigene arianische Überzeugung zu vertreten. Man denke vor allem auch an die gewaltige geistige Leistung der Bibelübersetzung Ulfilas. Sogar von einem germanischen Fürsten jener Zeit, dem Vandalenkönig Thrasamund, hören wir, daß er dem orthodoxen Bischof Fulgentius von Ruspe theologische 'obiectiones' vorgelegt habe, mit denen dieser sich auseinandersetzte. Glaubhaft wird bezeugt, daß diese arianischen Germanen den monströsen

1) Vgl. dazu v. Soden aO.

2) Fritz Lenz, bei Baur-Fischer-Lenz, Grundriß der menschlichen Erblichkeitslehre. 1. Bd.

Wunderglauben der katholischen Christen jener Zeit nicht geteilt haben, wozu offenbar ihre eigenen Verstandesüberlegungen sie geführt haben mußten.[1])

Von Chlodwig schreibt nicht etwa der nicht immer zuverlässige Gregor von Tours in seiner fränkischen Geschichte, sondern der Bischof Nicetius von Trier in einem Brief an die Enkelin Chlodwigs, die Langobardenkönigin Chlodoswinda: 'Da er ein scharfsinniger Mann war, wollte er nicht ruhen, bis er die Wahrheit erkannt hätte. Als er dann das Dargelegte als erwiesen erkannt hatte, sank er demütig nieder.' Chrodechildis, seine christliche Gemahlin, habe ihn zu solcher Auseinandersetzung mit der Wahrheit veranlaßt.[2]) Besonders wertvoll ist, was der englische Geschichtschreiber Beda Venerabilis, der als sehr zuverlässige Quelle gilt, über die Einbürgerung des Christentums unter den Angelsachsen in Kent und Northumbrien berichtet. Ethelbert von Kent antwortet dem Abt Augustin auf seine Verkündigung folgendes: 'Schön sind zwar die Worte und Versprechungen, die ihr bringt; aber weil sie neu sind und ohne Gewähr, so kann ich nicht ohne weiteres ihnen beipflichten und all das aufgeben, was ich mit dem ganzen Angelnvolke so lange Zeit heilig gehalten habe.' Er hindert die Predigt der Missionare nicht, will sich aber die Dinge selber reiflich überlegen. Dann kommt er zum Glauben, und sein Volk schließt sich ihm an, ohne Zwang, weil er gelernt hatte, daß 'der Dienst Christi freiwillig und nicht gezwungen sein müsse.'[3]) Und der König Edwin von Northumbrien, der Schwiegersohn Ethelberts, saß lange in stillen Stunden allein und erwog, welchem Glauben zu folgen sei. Dann hielt er Rat mit seinen Weisen und 'forschte bei jedem einzelnen nach seiner Ansicht über diese Lehre, die bis dahin unerhört sei'. Sein oberster Priester Coifi erwidert ihm, er für seine Person könne nicht mehr glauben an die Macht ihrer Götter. Der König aber müsse das Neue prüfen, und wenn er erkenne, daß es besser und kräftiger sei, müsse man es ohne Verzug annehmen. Dann spricht ein anderer Ratgeber und gebraucht dabei ein kostbares Bild: Das Leben der Menschen erscheine ihm wie der Flug eines Sperlings, der aus winterlichem Dunkel draußen eine warme Helle durchflattere. Einen Augenblick habe er Behagen im warmem Raum, dann kehre er in den Winter zurück. So erscheine das Leben der Menschen hier auf Erden wohl erträglich, aber wir könnten nicht wissen, was ihm vorhergegangen sei und was darauf folge. Wenn nun die neue Lehre sichere Kunde davon bringe, müsse man ihr folgen.[4]) Das wollte ja aber die neue Lehre in der Tat: sichere Kunde bringen über das Jenseits und das Leben nach dem Tode, das den Germanen dunkel und fraglich war.[5]) Man darf bei dieser Gelegenheit schon einen Blick vorauswerfen auf das folgende christliche Mittelalter und bedenken, daß die Gedanken, Lehren und Dichtungen über die 'letzten Dinge' bis zu Luthers Zeit die größte Rolle in dem Glauben der Menschen gespielt haben.

---

1) Hans von Schubert, Das älteste germanische Christentum. Tübingen 1909.

2) Vgl. J. Richter, Quellenheft über die Anfänge des Christentums bei den Westgermanen. Leipzig und Frankfurt 1926.

3) Vgl. aO. Quellenheft S. 10.

4) Der Bericht von Beda bei G. Freytag. Bilder aus der deutschen Vergangenheit 1. Bd.

5) Hans Rückert aO.

Ein anderes Zeugnis über das Nachdenken jener Frühgermanen liegt vor in einem Bericht über ganz schwere Fragen, die neugewonnene sächsische Christen im Kopfe wälzten und den christlichen Priestern stellten: Warum Christus so spät erschienen sei, daß darüber ihre Vorfahren und ganze Völker des Heils verlustig gegangen seien, warum sie selber erst so spät von ihm erfahren hätten?[1]) Überhaupt war das ein schweres Problem, verständlich aus dem Sippengefühl der Germanen: was denn aus ihren nichtchristlichen Vorfahren geworden sei. Bekanntlich zog Radbod, der Friesenfürst, seinen Fuß von der Taufe zurück, als ihm auf seine Frage erwidert wurde, seine Vorfahren weilten in der Hölle. Es gab aber auch schon eine freundlichere Antwort auf jene Frage, wir erfahren durch einen Brief des Bonifatius von den Äußerungen eines iroschottischen Bischofs Clemens, daß Christus bei seiner Höllenfahrt alle, Gläubige wie Ungläubige, Gottesverehrer wie Götzendiener, befreit habe.

Schließlich lese man den Brief des Bischofs Daniel von Winchester an Bonifatius, in dem er diesem ausführliche Ratschläge gibt, wie er die Hartnäckigkeit der 'ungebildeten' Heiden am besten mit Vernunftgründen beseitigen könne. Wir können uns danach ein annäherndes Bild machen von den Gesprächen, die damals zwischen Christen und heidnischen Germanen über die Fragen des Glaubens geführt wurden. Es handelt sich da z. B. um die Genealogie der Götter. Wenn sie einmal angefangen hätten zu sein und wie Menschen geboren seien, könnten sie auch nur Menschen sein. Und wenn sie Söhne gehabt hätten, ob sie dann auch noch weiter Nachkommen zeugten und die Welt mit ihresgleichen bevölkerten. Dazu kommen kosmologische Fragen: Ob die Erde einen Anfang gehabt habe? Bonifatius müsse die Meinung widerlegen, daß die Welt schon immer dagewesen sei (!). Wer aber könne sie dann geschaffen, wer sie regiert haben, wenn doch die Götter vor der Welt noch nicht dagewesen seien? Dann eine Widerlegung des Opferbrauchs: wie könne man den Göttern etwas schenken, die doch alles besäßen.[2]) Der Bischof muß doch den Verstand der Germanen nicht gerade gering eingeschätzt haben, wenn er es für nötig hielt, Bonifatius so eingehend für seine Unterredungen mit ihnen zu instruieren. Jedenfalls geht aus dem Brief mit voller Deutlichkeit hervor, daß man sich eifrig darum bemühte, die heidnischen Germanen innerlich zu überführen, nicht aber gewaltsamen Druck auf sie auszuüben, zumal der Briefschreiber dem Bonifatius besonders dringend Milde und Mäßigung empfiehlt, damit die Heiden, mehr verwirrt als gereizt, erröten müßten über ihre falschen Meinungen.

Schließlich noch einige Zeugnisse aus der *Isländer Saga.* Der *weise Njal* (in der Njalssaga) sagt, als er von dem neuen Glauben gehört hat: 'Mir will scheinen, daß der neue Glaube viel besser sei, und der hat's gut, der sich ihm zukehrt. Und wenn die Männer hier herauskommen, die diese Lehre verkünden, so will ich sehr dafür eintreten.' Dann heißt es in dem lakonischen Stil der Saga weiter: 'Er

---

1) Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, II. Bd. (3. u. 4. Aufl.) S. 410. Es ist im Grunde dieselbe Frage, die Reimarus bewegte (im dritten der Wolfenbüttler Fragmente) und auf die Lessing in der 'Erziehung des Menschengeschlechts' eine Antwort suchte.

2) Vgl. die Rede des Paulus in Athen, Apg. 17.

ging oft allein abseits und sprach vor sich hin.' Er wird dann Christ, und als seine Todesstunde kommt durch den Mordbrand seiner Feinde, tröstet er die Seinen mit Gottes Barmherzigkeit: 'Trauet darauf, daß Gott barmherzig genug ist, um uns nicht zweimal brennen zu lassen, in dieser Welt und in der anderen.' Auch im Norden hören wir von Unterredungen, in denen es sich um die Frage der größeren Gottesmacht dreht. So in dem Gespräch des isländischen Missionars Thangbrand mit einer Frau, die behauptet, Christus sei dem Thor nicht gewachsen, er wage es nicht, sich mit ihm im Holmgang zu messen. Sicherlich ist das eine bildlich gemeinte Redeweise. Worauf Thangbrand erwidert: Thor sei nichts als Staub und Asche, wenn Gott nicht zuließe, daß er lebe. In der Saga von den Leuten im Lachswassertal wird erzählt von den Bemerkungen des Königs Olaf Trygvasson, daß er seine Untertanen durch überzeugende Reden für das Christentum gewinnen wolle, wobei er freilich auch mit Drohungen nicht spart. Der Isländer Bolli will den neuen Glauben nicht annehmen, er sagt, 'ihm komme ihre Religion zu weichlich' vor. Der Hauptheld der Geschichte aber, Kjartan, beteuert, daß er sich jedenfalls keinem Zwange beugen werde, so lange er die Waffen führen könne. Er denkt sich vielmehr eine kühne Tat aus, deren Ruhm noch lange nach seinem Tode nachleben werde: er will den christlichen König in seinem Hause verbrennen. Also hier zunächst offenbar der Gegensatz des germanisch-heidnischen Fühlens gegen das Christentum. Der König hört davon, stellt Kjartan zur Rede, und als dieser gesteht, verschont er ihn wegen seiner Ehrlichkeit und Mannhaftigkeit. Er will ihn nicht zum Glauben zwingen. Das macht schon einen starken Eindruck auf Kjartan, er erwidert ihm, auf diese Weise werde er ihn und die anderen am besten für seinen Glauben gewinnen, wenn er ihnen vergebe, was sie verbrochen hätten. Er geht dann zum Weihnachtsfest ganz nahe an die Kirche heran, in der wieder der König redet, um dessen Worte zu hören. Und die Feier macht einen solchen Eindruck auf ihn, daß er sich entschließt, den Christenglauben anzunehmen. Es wird deutlich, daß es sich auch hier um eine völlig freie Entscheidung handelt, die mit eigener Überzeugung gefällt wird.

(3) Dennoch möchte man fragen: kann dieser Glaube fremder Herkunft nicht doch nur ein äußeres Gewand sein, das man zwar willig und mit eigenem Entschluß anzieht, aber unter dem man dann doch ganz der alte bleibt, das man wohl gar als dem eigenen Wesen nicht entsprechende Last empfindet? Mit anderen Worten: es erhebt sich die Frage, ob das Christentum die Germanen wirklich innerlich ergriffen, ob es sie auch irgendwie in ihrem sittlichen Wesen gewandelt hat. Nun wandeln sich die Menschen und vollends die Masse selbstverständlich nicht mit einem Schlage, im Gegenteil, die aus ihrer alten Religion Entwurzelten und in der neuen noch nicht tiefer Eingewurzelten werden leicht zuerst halt- und richtungslos in ihrem sittlichen Leben, wie das auch heute noch die Missionserfahrung bestätigt. Man kann an die Franken in der Merowingerzeit und auch an die Verhältnisse in Island nach der Bekehrung denken. Und doch ist die Wandlung zu erkennen.

Den Goten und Vandalen rühmt der katholische Salvianus von Massilia, ihr dogmatischer Gegner, die Nächstenliebe nach dem Vorbilde Christi und ihre

hohe Sittenstrenge nach und stellt sie seinen römischen Christen als Vorbild hin.[1]) Der Kriegsheld Geiserich nahm in Karthago den Kampf gegen die Unzucht auf, schloß Theater und Bordelle und bestrafte den Ehebruch. Die sittliche Wandlung scheint uns beispielhaft deutlich zu werden an einem Punkt, der bei den Germanen eine sehr große Rolle spielt, an der *Rache*. Wir wissen aus den Isländer Geschichten[2]), welch ungeheure Rolle die Blutrache in dem Verhältnis der Sippen spielte, oft drehen sich die ganzen Sippengeschichten nur um die immer erneuten Rachekämpfe, die sich wie in einer Kette aneinanderreihen. Das Christentum macht dem keineswegs sogleich ein Ende. Sogar von dem Mainzer Bischof Gewilip zur Zeit des Bonifatius wird ein Akt der Blutrache berichtet. Er tötet den, der seinen Vater erschlagen hat, persönlich in einem Zuge gegen die Sachsen, wird dann freilich dafür bestraft, aber nur mit der Absetzung. Das Christentum verbietet die Rache, man weiß das, man empfindet auch den Konflikt, setzt sich aber dann doch darüber hinweg. So in der Geschichte vom weisen Njal: Flosi, der Führer der rächenden Sippe, sagt vor der Tat, es stünden ihnen nur zwei Wege offen. Entweder 'daß wir umkehren, das ist aber unser Tod (durch die Feinde), oder aber, daß wir Feuer anlegen und sie verbrennen, und das ist eine sehr verantwortliche Sache vor Gott, da wir nun Christen sind; dennoch werden wir es tun.' Vor dem Aufbruch zum Rachezuge lassen sie sich eine Messe lesen, und unterwegs beten sie in einer Kirche. So merkwürdig gehen hier noch die Dinge durcheinander. Eine innere Hemmung ist offenbar schon durch das Christentum aufgerichtet, aber man überwindet sie rasch. In derselben Saga aber wird schon von einem andern neugewonnenen Christen, Höskuld, erzählt, daß er lieber 'bußlos' bleiben, d. h. auf Rache verzichten will, als viele ins Unglück bringen, er ist entschlossen, von den Feinden lieber den Tod zu leiden, als ihnen selbst das Leid anzutun. Und er bleibt darum doch besonders beliebt und angesehen bei allem Volk. Schließlich wird er wirklich von seinen Feinden erschlagen, und dann stirbt er mit dem Wort der Vergebung auf den Lippen: 'Gott helfe mir und vergebe euch!'

Auch ein Sittengedicht der Edda, das offenbar schon in christlichem Geist verfaßt ist, mahnt: 'Sei langsam zur Rache, tun sie auch Leid dir an! Das bringt Heil nach dem Hinscheiden!' Dem widerspricht nicht, wenn es daneben heißt: 'Lieber im Streit sich mit andern schlagen, als zu brennen im Bau!'

Mag der Rachegedanke auch noch lange Geltung gehabt haben, schließlich ist er doch mehr und mehr überwunden worden. Erstaunlich hoch steht in dieser Beziehung die Ethik in der *Ruodlieb-Dichtung* (ca. 1000 n. Chr., also ungefähr in der Zeit der Isländer Saga), die im übrigen sehr realistisch und nüchtern auch die Schattenseiten im Leben der Menschen sieht. Auch hier stirbt ein zum Tod verwundeter Bauer wie jener Isländer mit dem Gebet um Vergebung: 'Vergieb auch ihnen, die das Leben genommen mir, und lehr vergeben auch meine Söhne.' Das letztere kann nichts anderes heißen, als daß er nicht wünscht, von diesen gerächt zu werden. Und Ruodlieb selber, der einen feindlichen Kriegsführer gefangen hat, weist die Zumutung ab, ihn hängen zu lassen, was er wohl könnte,

1) Ludwig Wilser, Deutsche Vorzeit. 1917. 2) Hans von Schubert aO. S. 19.

und spricht die Losung aus: Im Kampfe solle man dem Löwen gleich sein, nachher 'mild wie ein Lamm': 'Die Rache stünd euch übel an. Vergeben ziemt dem braven Mann.' Noch stärker spricht der König diesen höchst christlichen Grundsatz aus: 'Vergessen alles und vergeben! Und keiner soll nach Rache streben. Das ist fürwahr Vergeltung gut: Wenn einer uns was Böses tut, Und wir dafür ihm Gutes tun.' Das erinnert genau an die Worte Jesu von der Feindesliebe in der Bergpredigt: Tut wohl denen, die euch hassen! Oder an Worte des Paulus (Röm. 12, 21): Laß dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem!

Auch sonst hat sich ohne Zweifel der sittliche Charakter des Christentums weithin durchgesetzt. Axel Olrik weist für das Nordland die Milderung der Sitten nach: Kinder werden nicht mehr ausgesetzt — bei der Annahme des Christentums in Island wird das ausdrücklich verboten —, Wehrlose dürfen nicht mehr getötet werden, die Gastlichkeit wird über den Umkreis der Sippe hinaus erweitert. In der Geschichte von Gisli Sturlusson werden diesem die Forderungen mitgeteilt, die für die Aufnahme ins Jenseits gelten: Halte dich fern von Zauberei, tue das Gute, das die Skalden lehren, beginne nicht mit tödlichem Angriff, reize nicht den Friedlichen, hilf dem Blinden, höhne nicht den Lahmen, komme dem Armlosen zu Hilfe! Deutlich erkennt man hier die Forderungen christlicher Nächstenliebe. Dem Hilflosen und Unterdrückten beizustehen, ist schließlich ja auch die vornehmste Pflicht des christlichen Ritters im Mittelalter geworden.

Wenn alledem gegenüber etwa von Mathilde Ludendorff die Behauptung aufrecht erhalten wird, das Christentum habe den sittlichen Verfall der Germanen statt ihre Höherentwicklung verschuldet, so kann das letztlich nur — wie auch bei Nietzsche — auf einer Umwertung der Werte beruhen, über die man nicht weiter streiten kann. Keinesfalls aber wird man eine wirkliche sittliche Beeinflussung, eine Wandlung des Germanentums durch das Christentum, wie abgestuft sie in ihren Graden auch immer sein mag, also eine wirkliche Christianisierung der Germanen als geschichtliche Tatsache im Ernst bestreiten können. Auch bliebe dann eine so gewaltige, tief ins Innere der Nation eingreifende Bewegung wie die der deutschen Reformation völlig unverständlich. In Wirklichkeit ist durch keine Macht in der Geschichte das Germanentum innerlich so gestaltet, so umgestaltet worden wie durch das Christentum. Die Grundlagen der höheren Gesittung, die wir Deutsche im Laufe der Geschichte gewonnen haben, liegen im Christentum, nicht im Germanentum.

(4) Wenn dennoch das Christentum als eine dem germanischen Wesen im Grunde ganz fremde, ja feindliche Religion hingestellt wird, möchte man fragen: wie reimt sich das mit der ganz auffallenden Tatsache, daß gerade nationaldeutsches oder germanisches Hochgefühl sich immer wieder besonders eng mit dem christlichen Glauben verbunden hat, daß gerade in Zeiten starken und stolzen völkischen Bewußtseins auch christliche Religiosität besonders lebendig zum Ausdruck kam? So schon in der Frühzeit des Frankenreiches nach seiner Begründung durch Chlodwig, in jenem berühmten Vorspruch zum *Salischen Gesetz,* wo mit dem Stolz auf das 'berühmte, von Gott gegründete, tapfere und weise Volk der Franken' und seine Siege über die Römer der Heilruf auf Christus sich verbindet,

der die Franken liebt und ihre Fürsten, ihr Reich und Heer in Treuen bewahren wird. So auch bei *Otfried von Weißenburg*, dem Verfasser des 'Krist', der wiederum sein Frankenvolk in den Himmel hebt, indem er es den hochberühmten Völkern des Altertums, den Griechen und Römern, an die Seite stellt, dann aber gerade in diesem Zusammenhange seine innige Freude darüber ausspricht, daß es ihm vergönnt sei, das Lob Christi in fränkischer Zunge zu singen. Zur Zeit Ottos des Großen, in der Machtentfaltung der Sachsen ist es *Widukind von Korvey*, der nun in ganz ähnlichen stolzen Tönen die Sachsen preist als das erste Volk der Erde und ihr Reich dem römischen Weltreich des Augustus vergleicht, sie aber zugleich das 'Volk Gottes' nennt, 'umstrahlt von dem Glanz und der Herrlichkeit seines Angesichts'. Für die Stauferzeit brauchen wir nur zu erinnern an *Walter von der Vogelweide*, den Dichter jenes schönsten mittelalterlichen Hochgesanges auf Deutschlands Ehre, den kraftvollen Verteidiger deutschen Wesens gegen römische Ränke, dem aber ebenso auch die Sache des Christentums am Herzen lag gegenüber seiner Verkehrung durch den päpstlichen Romanismus. Den Höhepunkt in dieser Verbindung vaterländischen Gefühls mit christlichem Glauben stellt ohne Zweifel *Luther* dar. Ihm brannte wahrlich auch die Ehre des deutschen Volkes auf der Seele, wenn er so bitter beklagte: 'Italiener heißen uns Bestien, Frankreich und England spotten unser und alle anderen Länder', wenn er es nicht ertragen konnte, daß der deutsche Kaiser dem Papst den Steigbügel halten und ihm wie ein Lehensmann den Treueid schwören sollte, wenn er dem Papst verwies, die deutsche Nation, 'die von edler Natur, als beständig und treu in allen Historien gelobt ist, zu lehren, unbeständig, meineidig, Verräter, Bösewichter, treulos zu sein.' Er dachte dabei an die immer neuen Forderungen und Auflagen, die von Rom kamen, die die Deutschen verpflichten sollten und doch von ihnen nicht erfüllt werden konnten. Wie können wir heute seinen Zorn darüber verstehen! Wir sollten es ihm vor allem niemals vergessen, daß er in jenem entscheidendsten Augenblick seines religiösen Kampfes, als er in Worms sein Bekenntnis ablegte, sich zu seinem Volk bekannte, dem er eben damit dienen wolle: 'Ich sage das, . . ., weil ich der deutschen Nation, meinem lieben Vaterlande meinen schuldigen Dienst nicht habe sollen und wollen entziehen.' Niemals haben Deutschtum und Christentum sich fester und inniger verbunden als damals in Luther, aber auch in seinem Volk, das ihm Gefolgschaft leistete; v. Schubert sagt davon mit Recht in seiner 'Geschichte des deutschen Glaubens', daß damals das Religiöse und Nationaldeutsche sich 'völlig' durchdrungen haben.

Schließlich kehrt nochmals eine solche Höhezeit deutsch-christlichen Glaubens wieder in den Zeiten der deutschen Knechtschaft und Erhebung. Wir denken an die machtvollen vaterländischen Predigten Schleiermachers, an die Reden Fichtes, der auch gerade darin den 'Beleg von deutschem Ernst und Gemüt' sieht, daß das deutsche Volk tiefer als irgendein anderes den Gehalt des Christentums ergriffen habe, ferner an die gewaltigen Gesänge eines Ernst Moritz Arndt und der anderen Freiheitsdichter und zweifeln nicht, daß sie mit ihren vaterländischen und zugleich christlichen Tönen wirklich aus der Seele des deutschen Volkes und in sie hinein gesungen haben, daß damals wieder ganz ernst und tief

die innere Verbindung zwischen Deutschtum und Christentum gefühlt und erlebt worden ist.

Als letzter großer Zeuge hierfür, wiederum aus einer Zeit großen vaterländischen Erlebens, sei unser großer Kanzler *Bismarck* genannt. Sein deutscher Stolz, sein urtümlich germanisches, reckenhaftes Wesen ist ja über allen Zweifel erhaben, aber ebensofest steht die Echtheit seines christlichen Glaubens, und zwar eines Glaubens, der ihn gerade in dem Bewußtsein seiner nationalen Sendung, in der Verpflichtung zum Dienst für Kaiser und Reich, im Glauben an die deutsche Zukunft aufs tiefste bestärkte. Die neuste Veröffentlichung von Arnold Oskar Meyer über 'Bismarcks Glaube' nach neuen Quellen aus dem Familienarchiv (München 1933) kann keinen Zweifel darüber lassen.

Und wenn wir zuletzt noch in die Gegenwart sehen mit ihrer neuen Betonugg eines deutschen Christentums, sollten alle diese Zeugnisse auf Illusion, Irrtum, objektiver Unwahrheit beruhen? Und eine tiefe echte Vermählung deutscher Art und christlicher Religion sollte nicht möglich sein? Wer in die Geschichte sieht, wird sich schwerlich davon überzeugen können.

(5) Die innere Verbindung von Deutschtum oder Germanentum und Christentum wird dann weiter aber auch darin offenbar werden müssen, daß der germanisch-deutsche Geist der fremden Religion seinen Stempel aufgeprägt hat. Die 'Germanisierung des Christentums' im besonderen können wir hier freilich aus Raumgründen nicht behandeln, sie bildet ein umfängliches Thema für sich, das nur in einer ganzen Geschichte des deutschen Christentums zu erschöpfen wäre.[1]) Wir wollen hier nur zwei Gesichtspunkte hervorheben. Es war schon die Rede von dem grüblerischen Wesen der Germanen, von ihrem Nachsinnen über die letzten Fragen nach dem Woher und Wohin des Lebens, von ihrem Nachdenken über die höhere Wahrheit des Christentums. Wie mächtig mußten die Anstöße werden, die diesem Denken weiterhin durch den neuen Glauben gegeben wurden! Und wir sehen nun in der Tat, wie schon in der frühesten Zeit des germanischen Christentums das Ringen anhebt um die tiefsten Fragen des christlichen Glaubens. 50 Jahre nach der Bekehrung der Sachsen erstand unter diesen schon ein so selbständiger und tiefer Denker, wie wir ihn in dem Mönch *Gottschalk,* dem Sohn eines sächsischen Grafengeschlechts, finden. Wie später Luther versenkte er sich in der Klosterzelle in die schwersten religiösen Probleme. Wie Luther rang er nach Antwort auf die Frage: wer wird selig, wer wird verdammt? Im Gefühl seiner Sündhaftigkeit flehte er um die göttliche Gnade. Es sind uns Gedichte von ihm erhalten, Zeugnisse schwerer Seelenkämpfe, die das bekunden:

> O hab Erbarmen, Gott, / Schenk Erbarmen meiner Not!
> Denn seitdem zum Erdenwallen / Du mich werden hießest,
> Galt vor allem mein Gefallen / Nichtigem Genießen.
> Weh, was ist mir geworden![2])

1) Vgl. Hans von Schubert, Die Geschichte des deutschen Glaubens. Leipzig 1925. Ich habe einen kurzen Überblick zu geben versucht in einem Aufsatz: 'Germanisierung des Christentums' in der Ztschr. f. d. ev. Religionsunterricht 1933, H. 6.

2) Zitiert nach H. v. Schubert aO. Hier auch das Nähere über Gottschalks Leben.

Er fand die Antwort auf sein Fragen nicht bei den kirchlichen Theologen seiner Zeit, bei einem Rhabanus Maurus oder Hinkmar von Rheims, sondern bei dem größten Denker der alten Kirche, bei Augustin, in dessen Prädestinationsglauben. Der Mensch ist nichts vor der göttlichen Allmacht — so fühlte er sich selbst vernichtet, wenn er sich vor Gottes Angesicht stellte. Aber Gottes Wirken, Gottes Gnade allein kann retten — so richtete er sich wieder auf im Vertrauen auf diese Gnade und gewann den Mut, sich nicht zu den von Gott Verworfenen zu rechnen. Und diesen Glauben hat er dann mit feurigem, leidenschaftlichem Bekennermut vertreten in einer Zeit, die durchaus noch kein Verständnis für denselben aufbrachte. Er wagte es, in den Kampf einzutreten gegen die berühmtesten Kirchenmänner und Theologen seiner Zeit und beugte sich nicht den Beschlüssen ihrer Synoden. Lieber wollte er 'tausendmal für die Wahrheit sterben, als einmal einem Falschredner sich unterwerfen'. Er wußte sich, wie er bekannte, 'sicher, trotzig und aufrecht, der Wahrheit in Treue zu glauben, sie tapfer festzuhalten und sie geduldig zu verteidigen'. Er ist dann auch auf diese Wahrheit hin im Kerker gestorben. Von Schubert sieht in ihm etwas 'wie einen Propheten viel späterer Entwicklungen' und denkt dabei ohne Zweifel an Luther und die deutsche Reformation. Sicherlich dürfen wir bei ihm die Seelenverwandtschaft mit Luther finden und denselben germanisch-deutschen Wesenszug, der auch sonst im deutschen Glauben wiederkehrt: es ist das grübelnde Bohren in letzte Tiefen, die unerbittliche Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit, mit der das bisher Geltende durchbrochen wird, mit der allen Mächten gegenüber, und seien es Tod und Teufel selber, die eigenste persönliche Überzeugung vertreten wird.

Gehen wir weiter ins Mittelalter hinein, so finden wir Ähnliches wieder im Verhältnis des deutschen religiösen Denkens zur Scholastik. Die Scholastik war nach Ursprung und Wesen keine deutsche, sondern romanisch-französische Theologie, ihr Mittelpunkt war Paris, ihre größten Vertreter waren Franzosen und Italiener, ihre Eigenart bestand im Formalismus des dialektischen Denkens, in der logischen Schärfe, die von jeher den Grundzug des romanischen, besonders französischen Denkens ausgemacht hat. Darin liegt offenbar auch der Grund, daß sie, wie v. Schubert sagt, dem deutschen Wesen nicht lag, daß allen bedeutenderen deutschen Theologen jener Zeit, den einzigen Albertus Magnus ausgenommen, der aber mehr großer Gelehrter als selbständiger Denker war, gemeinsam die Abneigung gegen das formale Spiel mit Begriffen war. An dessen Stelle trat bei ihnen das Verlangen, 'in der Religion Realitäten zu greifen', 'das Bedürfnis, selbst an das Letzte heranzukommen'[1]. *Rupert von Deutz* († 1135) der die Scholastik wohl kannte, betonte ihr gegenüber, daß man nicht durch das Vertrauen auf die Philosophie ein demütiges Gewissen erlange, eine wirkliche göttliche Heimsuchung sei besser als zehn Kirchenväter. Von ihm wie von seinem Zeitgenossen *Anselm von Havelberg* urteilt Hauck[2], daß sie Antwort auf Fragen suchten, die von jeher gerade das Denken der Deutschen beschäftigt hatten.

Aus der Scholastik ist ja dann auch der große Vertreter und Begründer der deutschen Mystik hervorgegangen: *Meister Eckehart.* Und bei ihm zeigt sich

1) v. Schubert aO. S. 92. 2) Kirchengeschichte Deutschlands IV, S. 445.

wohl am allerdeutlichsten, wie die deutsche Seele kein Genüge finden konnte in dem Formalismus des scholastisch-romanischen Denkens. Er suchte wiederum durchzustoßen in die tiefste Tiefe, zu Gott als dem Lebensgrund in allem Sein, zu Gott auch als dem tiefsten Grunde im eigenen Innern, und das brachte ihn denn auch wiederum in Konflikt mit den herrschenden kirchlichen Gewalten. Mag man nun auch das Fremde an ihm betonen und einen Geist fremder Herkunft in dieser deutschen Mystik finden — Eckehart wie Tauler haben selbst auf die griechischen 'Meister', einen Dionysius Areopagita, einen Proklus, also auf den Neuplatonismus hingewiesen, der allerdings in seiner indogermanischen Art dann doch dem germanischen auch wieder verwandt sein möchte —, so liegt doch das Deutsche hier wiederum unbestreitbar in der heroischen und radikalen Wahrhaftigkeit, in der Unabhängigkeit des eigenen Suchens und Ringens, in der Gründlichkeit, die den Dingen immer auf den letzten 'Grund' gehen muß und die die Formen durchbricht um des tieferen Gehalts willen.[1]) Eben darum wird auch dem frühen Luther diese deutsche Mystik so sympathisch gewesen sein, er fühlte darin das mit dem eigenen Wesen Verwandte.

Schließlich noch ein Beispiel dieser deutschen Denkweise und Art aus einem ganz anderen Kreise, nämlich aus der mittelalterlichen deutschen Dichtung in ihrer Blütezeit: *Wolframs Parzival.* Auch hier ist es offenbar das Fragen und Suchen nach dem Höchsten und Letzten, was den Inhalt der ganzen Dichtung ausmacht, es ist die Frage nach dem Sinn des Lebens, und wahrlich nicht eine theoretische bloß, sondern die eminent praktische nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott und der Welt: Wie kann ich, als Ritter, in der Welt leben und dabei doch ein gottgefälliges Leben führen? Der Dichter gibt die Antwort in der Beschreibung des ritterlichen Lebens, das doch in allem Treiben der Welt, ob es auch seinen relativen Wert haben mag, nicht sein Genüge findet, sondern immer weiter streben muß zum Letzten, Höchsten, zu der göttlichen Gnade. Das ganze Leben wird angesetzt zu diesem einen Ziel. Und wieder taucht hier das schwerste aller Probleme auf, vor dem schließlich alles menschliche Denken haltmachen muß, dasselbe, das schon jenen Gottschalk bewegt hatte und das dann Luthers Seele so tief erfüllt hat: die Frage nach dem Verhältnis von Gottes Gnade und menschlichem Tun. Der Gral ist das Symbol für das Geheimnis der Gnade und der Erwählung, man kann ihn nicht mit all seinem Suchen und Mühen finden, man kann nur zu ihm begnadigt werden. Und auf der anderen Seite dann doch das unablässige Suchen und Streben und Kämpfen des Menschen, das doch auch seinen Sinn und Wert hat, ja das sogar gekrönt wird mit dem höchsten Lohn, wie denn dem Parzival zuletzt zugerufen wird: 'Du hast der Seele Ruh *erstritten.*' Wir sehen hier wiederum, wie dem deutschen Denker und Dichter die Frage nach Gott, nach dem letzten Lebensgeheimnis auf der Seele brennt und wie auch hier ganz selbständig — die Kirche spielt ja gar keine Rolle in der Dichtung — um die höchsten Fragen gerungen wird. Die Parallele mit der Faustgestalt drängt sich auf, nicht mit der Goethes allein, in der ja wiederum menschliches Streben und göttliche Er-

1) Vgl. Walter Lehmann in seiner neusten Veröffentlichung: Meister Eckehart, der gotische Mystiker. Lübeck 1933.

lösungsgnade sich geheimnisvoll ineinander verschlingen, auch mit der Lessings und der anderen deutschen Dichter, ja mit der deutschen Sagengestalt und Sagenüberlieferung vom Faust überhaupt. Wir können ihr nicht mehr näher nachgehen, es mag genügen, auf sie hinzuweisen als auf einen letzten Beleg für die germanisch-deutsche Art im Christentum, die wie hier im Sinne haben.

(6) Dazu kommt dann noch das Zweite, das freilich auch in allem Angeführten schon mit darinlag, das ist der germanische Kampfesgedanke. War es dort das Fragen nach Gott, der göttlichen Gnade und dem Heil der Seele, also die höchsten Fragen des Glaubens, die das germanische Denken kennzeichneten, so ist es hier die Auffassung vom Leben des Menschen als einem Leben unaufhörlichen Kampfes. Es ist nicht nur der germanische Krieger, dem der Kampf den Inhalt und Reiz des Lebens bedeutet, der uns hier begegnet, sondern es ist der nordische Mensch überhaupt, der den schweren unablässigen Kampf mit den lebenbedrohenden Naturgewalten des Nordens zu führen hat. In den Eddamythen von den Kämpfen der Götter gegen die Riesen, die Frost- und Sturm- und Feuerriesen — der Isländer kannte ja auch die unheimliche Gewalt des Feuers in der Natur —, ferner gegen die Ungeheuer der Meerestiefe und der Finsternis (Midgardschlange, Hel, Fenriswolf), am großartigsten in dem Gedicht von der Götterdämmerung, spiegelt sich dieser nordische Kampfesgedanke wieder. Der Mensch ist hineingestellt in den Kampf dieser ungeheuren Mächte, zwischen die Götter des Lichtes, die Asen, die 'Helfer' — so erklärt ja die Forschung das Wort — und die dämonischen Gewalten, und der ständige Kampf um die Selbstbehauptung, um das Leben im Lichtreich ist sein Los.

Dieser Kampfesgedanke ist nun offenbar auch mit hineingenommen in das germanische Christentum, und zwar in der Wendung, daß nun der christliche Gott, daß Christus selber an die Stelle der Lichtgötter tritt und den Kampf führt gegen den Teufel und sein Heer, um den Menschen in das Himmelreich, das Reich des Lichtes zu führen. Wir finden diese Vorstellung schon ganz deutlich im *Heliand:* Christus erscheint hier durchaus als der Kämpfer und Sieger über den Teufel. Wie bezeichnend, daß schon sein Tod nicht als Niederlage gegenüber den Feinden, sondern als Sieg und ausdrücklich als Überwindung des Teufels dargestellt wird: Der Heiland dringt nun ein in die Hölle und öffnet ihre Pforten. Und wie bezeichnend, daß immer der Gedanke des Lichts wiederkehrt: der Teufel wehrt sich vergebens dagegen, daß Christus 'vom Höllenzwang', d. h. aus der Finsternis (die Hölle ist ja Hel, das Reich der Finsternis), die Menschen zum 'Licht des Herrn' erlösen will. Durch Tod und Auferstehung des Heilands wird allen Menschen zum Heil 'das Licht erschlossen', da nun die Riegel am Höllentor gehoben sind. Sache der Christen aber, der Gefolgsmänner des Herrn, ist es, ihm in Treue zu folgen, in seiner Gefolgschaft ist ihnen der Sieg über Tod und Teufel gewiß.

Das ist nun im ganzen Mittelalter die vorherrschende Denkweise geblieben. Wir kennen ja den Christus der romanischen Kunst als den Sieger am Kreuz, den Christus triumphans, wir kennen ihn aus den kirchlichen Plastiken wie aus den Abbildungen in den alten Bilderhandschriften, dem Utrechter Psalter z. B., der Christus abbildet, einen mächtigen Speer schwingend und die Feinde vor der

Himmelsburg verjagend; wir kennen ihn aus den Hymnen und Gedichten der ältesten christlich-germanischen Zeit, des fränkischen Dichters Venantius Fortunatus (VI. Jahrh.), des Rhabanus Maurus, aus Otfrieds 'Krist' und den Murbacher Hymnen (IX. Jahrh.). Wir sehen, wie im Muspilli (ca. 800) der Kampf um die Seele des Menschen ausgefochten wird von den himmlischen und höllischen Heeren. Wir sehen, wie der Christenmensch auf Erden seinen Weg zwischen diesen Mächten kämpfend hindurchgehen muß, der *Bamberger Dichter Ezzo* (ca. 1050) redet davon in einer Strophe, die schon ganz an Luthers Kampfesstimmung gemahnt:

> Unser alter Feind, der wehrt uns das Land,
> Er will uns gern schaden. Den Weg sollen wir mit Kampf fahren:
> Unser Herzog ist so gut: wenn uns Zweifel trübt den Mut,
> So groß ist seine Gewalt: Mit ihm gewinnen wir das Land.

Auch *Walter v. d. Vogelweide* besingt ja den siegreichen Gottessohn, der zum Höllengrunde fuhr und den Satan bezwungen hat, auch er kennt den Kampf, den der Christ mit des Herrn Hilfe gegen die Macht des Teufels zu führen hat. Und im *Parzival* begegnet uns in den grundlegenden Einleitungsgedanken wieder die Vorstellung, wie der Mensch zwischen Licht und Dunkel gestellt ist, wie er an beiden Anteil hat, an Himmel und Hölle, und wie er durch diesen Gegensatz hindurch im Kampf seinen Weg suchen muß.

Merkwürdig fast mutet uns an, daß auch in der *deutschen Mystik*, trotz ihrer Vorliebe für die Stille der Versenkung, dieser Kampfesgedanke doch auch ganz deutlich und kräftig betont wird. Es ist die andere, aktive Seite dieser Mystik, die meistens von ihren theologischen Gegnern übersehen wird. Suso hatte ganz das Bewußtsein des ritterlichen Streiters im Dienste Christi. 'Wohlauf mein Herz, steh auf und bekleide dich mit Gottes Stärke, gebärde dich mannhaft, sei wacker und halte dich tapfer ..., hab vor Augen deinen König und deinen Leiter, der für dich so kräftig gestritten, der *den Tod mit seinem Tod überwunden* und dir seine liebe Hand zur Hilfe gereicht hat. Darum sollst du fröhlich Gottes Streit wider Goliath — ich meine *den bösen Feind* — streiten.' Des Menschen Leben auf Erden nannte Suso 'nichts anderes denn Ritterschaft und Kriegsdienst'.

Wir wollen uns auch noch an die prachtvolle Gestalt des deutschen Ritters auf Dürers Bild 'Ritter, Tod und Teufel' erinnern, die uns besser als alle Worte diese Grundstimmung des deutschen Christen zu Gemüte führt. Dürer durfte dann ja auch auf das großartige Bild des christlichen Kampfeshelden schauen, in dem sich noch einmal an der Wende des Mittelalters zur Neuzeit all das, wovon wir sprachen, aufs stärkste zusammenballt. Wir wissen, wie Luther mit gewaltigstem Ernst sich im Kampf wußte gegen die Macht des Teufels, wie er in Wort und Lied, in den einsamen Kämpfen in der Klosterzelle und Studierstube und in dem offenen Auftreten gegen die Mächte der Welt diesen Kampf bestanden hat. Er war wie kein Zweiter davon durchdrungen: 'Gottes Reich ficht mit des Teufels Reich ohne Unterlaß.' Und wir erinnern uns noch einmal an Fichtes Wort von dem '*deutschen* Ernst und Gemüt', mit dem 'dieser Deutsche Luther allen Ernstes allen Teufeln in der Höll' furchtlos entgegenging'.

Wenn schließlich auch unser größter Dichter noch einmal das Menschenleben darstellt, wie es zwischen Gott und den Teufel, zwischen Licht und Finsternis gestellt ist, wie es mit den Dämonen in der eigenen Brust, aber auch mit den dämonischen Mächten in der Welt, mit den chaotischen Gewalten der Zerstörung, bald unterliegend, bald siegend zu ringen hat, so dürfen wir auch darin wieder diesen Grundzug deutschen Wesens erblicken. Auch hier sehen wir trotz alles neuzeitlichen Denkens doch auch 'Germanisierung des Christentums'.

Es scheint das Los des Deutschen zu sein vor anderen Völkern, daß er im Glauben und Leben immer den Kampf um die letzte Wahrheit, den Kampf um Gott zu führen hat. Wir erfassen darin ahnend seine besondere tiefste Bestimmung, für das eigene völkische Wesen wie für die Menschheit. Der 'Tag des Deutschen' in der Welt ist noch nicht zu Ende, mögen manche auch eine Art von neuer Götterdämmerung in diesen letzten Zeiten nahe geglaubt haben. Die tiefsten Wurzeln seiner Kraft und seiner Dauer aber sehen wir in der innigen Verbindung, die wir hier aufzuzeigen uns bemüht haben, in der Verbindung von Germanentum und Christentum.

DIE WERDENDE WELT

Von Hans Eibl

Noch vor etwa 20 Jahren, also in der Zeit vor dem Kriege, die als eine glückliche galt, hatten die wissenschaftlich Gebildeten den Eindruck, daß die Menge der Erkenntnisse unübersehbar, daher ihre Ordnung in einem einheitlichen Weltbild unmöglich sei. Man fand sich damit ab, daß die wissenschaftlichen Forscher nebeneinander verschiedene Gebiete des Wissens bearbeiteten und jeder nicht nur Grenzüberschreitungen vermied und abwehrte, sondern auch allgemein das Gefühl dafür fehlte, daß eine wissenschaftliche Kultur sich selbst auflöst, wenn sich die verschiedenen Forschungsgebiete und Erkenntnisse nicht doch immer wieder in einzelnen Seelen zu geordneten Systemen gestalten. Und wie in den Wissenschaften, so war es auf allen anderen Gebieten des Geistes. Der Staat schuf wohl einen äußeren Rahmen; da er für Ordnung sorgte, fühlte sich der Einzelne kaum mehr innerlich an den anderen Menschen gebunden, soweit nicht die Religion ihn noch in einer geistigen und seelischen Gemeinschaft festhielt. Der Staat galt als Einrichtung zu dem Zwecke, die geistige und sittliche Willkür des Einzelnen nur so weit einzuschränken, daß sie die des Anderen nicht störte.

Das ist heute anders geworden. Die alte Welt der abgesonderten Bezirke versinkt, eine gesellschaftliche Ordnung und Kultur geht unter, die auf den metaphysischen Voraussetzungen beruht: 1. daß der einzelne Mensch auf sich selbst gestellt sei, daher Verbindung unter Menschen nur auf der Summation von Einzelinteressen beruhen könne, 2. daß der Mensch als Gattungswesen die höchste Form des Geistes überhaupt, daher autonom und Herr der Wertordnung sei, daher bestimmen könne, was gut und böse, was recht und was unrecht sei. Die heraufkommende Weltanschauung aber lehrt: 1. Der Mensch ist als Einzelner nicht vereinsamt und nicht auf sich selbst gestellt, sondern von vornherein, meta-

physisch in Verbänden des Blutes und der Erde, des Volkes und des Staates, des Geistes und des Schicksals, er kann endlich aus der allumfassenden Einheit Gottes nie herausfallen. 2. Der Mensch ist als Gattungswesen nicht selbstherrlich, er hat keinen Grund, sich für die höchste Form des Geistes zu halten, er ist darum seinem Wesen nach nicht autonom, nicht Herr der Wertordnung, er kann deshalb nicht festsetzen, was gut und böse, was recht und unrecht ist. Die beiden Axiompaare lassen sich auf zwei noch allgemeinere weltanschauliche Sätze zurückführen. Der Satz der aufgehenden Welt lautet: Das Ganze ist früher als der Teil, das Allgemeine von höherem metaphysischem Rang als das Besondere. Der Satz der untergehenden Welt lautet: Der Teil ist früher als das Ganze, welches durch Zusammensetzung der Teile erst zustande kommt; und das Einzelne ist das eigentlich Wirkliche, das Allgemeine ist bloße Abstraktion.

In unseren Tagen, Jahren und Jahrzehnten vollzieht sich der Durchbruch der neuen Welt- und Lebensanschauung. Die Zeit ist verworren und unübersichtlich, 1. weil alle Zeiten der raschen Verwandlung diesen Charakter haben, 2. weil die neuen Gedanken nicht in allen Teilen des Abendlandes und auf allen geistigen Gebieten sich in gleichem Tempo durchsetzen, 3. weil die neuen Ideen vielfach auf Seelen stoßen müssen, die von der Vergangenheit geprägt, oft sogar individualistisch ausgehöhlt sind, weshalb immer wieder falsche Verwachsungen, Verbindungen, Kompromisse zwischen älterem und neuerem Denken entstehen werden, die unter Umständen eine gewisse Festigkeit erlangen und der folgerichtigen Entwicklung, die über sie hinausführt, Widerstand entgegensetzen können. Das Kulturgebiet, auf welchem derartige Pseudomorphosen und sinnwidrige Allianzen am häufigsten vorkommen, ist das der engeren und weiteren Politik. Die wissenschaftliche und weltanschauliche Entwicklung verläuft, was in der Natur der Sache liegt, mit größerer Klarheit und Folgerichtigkeit. Doch will ich nicht mit den Wissenschaften beginnen, sondern mit den Künsten, weil sich in diesen die geistigen Züge eines Zeitalters in allgemeinverständlicher Weise aussprechen. Und ich will diesmal nur die bildenden Künste berücksichtigen, weil ihre Anschaulichkeit besonders eindringlich ist und ihre Werke in höherem Grade öffentlich sind als die der Literatur und der Musik.

An den bildenden Künsten von heute fällt Folgendes auf: 1. Die Architektur hat sich in rascher und zielsicherer Entwicklung einem Zustand der Vollkommenheit genähert, welcher für nahe Zukunft klassische Vollendung verheißt. 2. Im Gegensatz zu dieser erfreulichen Entwicklung der Baukunst bewegte sich die Bildhauerei und Malerei unsicher vom Impressionismus zum Expressionismus und von da zu einer radikalen Reduktion der natürlichen Formen auf geometrisch einfache Gebilde. Dem philosophischen Betrachter drängen sich drei Fragen auf: 1. was bedeutet die rasche und erfolgreiche Entwicklung der modernen Architektur? 2. Was bedeutet das Zurückbleiben der beiden im engeren Sinne bildnerischen Künste? 3. Bemerkt man Ansätze zu einer nach allen Seiten vollendeten Kunst? Ich beantworte die drei Fragen nacheinander:

Der Triumph der heutigen Baukunst bedeutet, daß der Mensch zur tieferen Natur, die er wissenschaftlich durchforscht und technisch verwendet in einem

Umfang wie kein Zeitalter bisher, das wesensmäßige Verhältnis der Herrschaft gewonnen hat. Sinnvoll kommt dieser Sachverhalt in jener Kunst siegreich zum Ausdruck, welche der Technik am nächsten steht, in der Baukunst. Gewiß ist auch die Naturwissenschaft und mit ihr die Technik in beständiger Umwandlung begriffen, aber die Veränderung vollzieht sich einstweilen noch nicht in der Weise, daß sich die schöpferischen Begabungen von der Außenwelt zurückziehen, sie geschieht vielmehr in der Richtung zur noch gründlicheren Erkenntnis der Natur und noch zweckmäßigeren Verwertung dieser Erkenntnis in der Technik. — Die moderne Baukunst ist indes nicht so einheitlich, wie man bei äußerlicher und flüchtiger Betrachtung meinen möchte. Die letzte Phase, die sogenannte neue Sachlichkeit, die nur mehr konstruktive Linien und glatte Flächen anerkennt und alle Schmuckformen vermeidet, ist nur eine ihrer Richtungen. Ihre Bedeutung liegt in dem Zwang zur Logik, der von ihr ausgeht, in dem Gefühl für Proportion, welches die geometrische Vereinfachung erweckt, endlich darin, daß die Reduktion der Formen eine gewisse Entlastung des Geistes herbeiführt, und so den Stil der neuen Sachlichkeit zum Ausdruck der geistigen Freiheit macht. Damit sind auch die Grenzen der rein sachlichen Kunst gegeben; in dem Augenblick, wo von der Technik her ein Zwang verspürt würde, der den Menschen zu verbieten sich anmaßte, den Spieltrieb zu betätigen, wo also das Ornament, das seinem Wesen nach Ausdruck der Freude des Menschen an der Freiheit seines Schaffens ist, grundsätzlich verdammt würde, wird der Mensch der Technik untergeordnet, hört er auf, sich als Herr zu fühlen, und die natürliche Rangordnung ist verkehrt. Im Hintergrunde einer despotisch auftretenden Sachlichkeit steht bedrohlich eine Weltanschauung, die den Menschen — wie es sowohl in der Plutokratie wie im Bolschewismus geschieht — zum Werkzeug der Wirtschaft und der Technik, zu einem Maschinenbestandteil herabwürdigt. Die Mängel der reinen Sachlichkeit in der Baukunst, ihre ästhetischen Gefahren, hat Schmitthenner in seinem Buch über die Baukunst im Neuen Reich hervorgehoben. — Die Natur des Menschen aber wehrt sich gegen diese Herabwürdigung. Der ästhetische Ausdruck dieser Abwehr ist das nicht zu unterdrückende Ornament. Das Bedürfnis danach ist so stark, daß es auch von der Architektur der Sachlichkeit durch eine nebenbei hervorbrechende Vorliebe für das Bizarre, Phantastische, Exotische — die Vorliebe für Kakteen und ganz regellose Linien auf Geweben und für leuchtende Farbflächen gehört hierher — befriedigt wird. Und auch der größte Fanatiker der Sachlichkeit wird orientalische Teppiche, chinesische Vasen, echte alte Stilmöbel und Kunstwerke nicht verbannen wollen.

Was bedeutet die Unsicherheit in der Darstellung des Menschen? Spricht die relative Vollkommenheit der Baukunst aus, daß der Mensch zur tieferen Natur das richtige Verhältnis der Herrschaft gefunden hat, so liegt die Vermutung nahe, daß die heutige Kunst in der Darstellung des Menschen deshalb so oft versagt — von erfreulichen Bekenntnissen zur Würde des Menschen wird noch zu sprechen sein —, weil der Mensch das Verhältnis zum Menschen nicht gefunden hat, darunter leidet und sich für dieses Leiden rächt. Dieser Satz ist zu erläutern. Die vollendeten Darstellungen des Menschen in der antiken, romanischen, goti-

schen Kunst, im Zeitalter der Renaissance und des Barock — um nur beim Abendland zu bleiben — treten aus dem Hintergrunde einer Weltanschauung hervor, in welcher die Stellung des Menschen im Kosmos großartig und erhaben gesehen war. In der Antike war der Mensch höchster Ausdruck, schönstes Sinnbild eines vom Geiste geordneten und durchwalteten Weltalls, im Christentum ist er die Stelle der Welt, an welcher der göttliche Geist erlösend, begnadend, richtend in die räumlich zeitliche Ordnung einbricht. Der antike Weltgeist ruht in der Welt, die deshalb beständig in Ordnung ist. Der christliche Gott beherrscht die Welt, die durch die Entscheidung freier Geister aus ihrem Frieden gebracht worden ist, er steht über ihr und lenkt sie durch Mitwirkung geschaffener Geister zu sich zurück. Deshalb ist der Gegenstand antiker Kunst der architektonisch aufgebaute Menschenkörper, harmonisch in allen seinen Gliedern, ohne besondere Herrschaft des Hauptes, Gegenstand der christlichen Kunst der ekstatische Mensch, der vom höheren Geiste Ergriffene, aus der Ruhe Herausgerissene. Von der Renaissance an durchdringen sich die beiden Menschenbilder (Michelangelos Propheten und Sibyllen), sie können es, weil beide die Durchgeistigung der Natur gemeinsam haben. Diesen großen Menschenbildern der Vergangenheit steht heute noch kein neues großes Menschenbild gegenüber. Darin aber liegt Verschulden. Der karikaturistische Expressionismus ist ein Schuldbekenntnis, die neusachliche Entseelung der organischen Form durch geometrische Vereinfachung ist eine Flucht. Es dürfte sich folgendes soziologische Gesetz aussprechen lassen. Wenn in einer Gesellschaft der Glaube an den Menschen schwindet, mit dem Glauben die Hoffnung auf ihn, die Liebe zu ihm, dann werden die Menschen einander mißtrauen, aneinander leiden, sie werden sich gegenseitig unerträglich werden. Der künstlerische Ausdruck dieses Widerwillens ist die Karikatur (so wie der politische Ausdruck der Terror ist). In der Karikatur setzt der Zeichner zunächst den anderen Menschen herab, aber im Grunde ist Karikatur Bekenntnis einer inneren Schwäche, also Selbstkritik. Man setzt doch nur das herab, wovon man sich bedroht fühlt. Wird nun die Herabsetzung des Menschen eine allgemeine Erscheinung, dann bekennt eine Gesellschaft mit metaphysischer Aufrichtigkeit, daß sie an sich selbst jämmerlich leidet und ihre eigene Erbärmlichkeit auch fühlt. Die neusachliche Gegenbewegung legt eine glatte Maske über die unheimliche Verzerrung des seelischen Antlitzes, ist also eine Verlegenheitsauskunft. Man hat genug von den herausquellenden Eingeweiden der Seele, der Anblick war nicht appetitlich, man gibt sich also sachlich kühl und tut so, also ob es nur Oberfläche und dahinter keine unheimlichen Abgründe gebe. Das ist Flucht vor der Wirklichkeit, also in tiefstem Grunde unsachlich. Das Versagen der bildnerischen Künste zeigt demnach an, daß die gegenwärtige Generation kein großes Menschenbild hat und darunter leidet. Das aber ist ein Fortschritt, denn im Leiden, im Selbstvorwurf, in der noch unfreiwilligen Selbstanklage ringt sich die Erkenntnis durch, daß hier etwas nicht in Ordnung sei. Das Menschenbild wiederherzustellen ist freilich nicht Sache der Kunst, sondern der Philosophie, der Prophetie, der Religion, sodann der Erziehung, endlich der Politik, aber nur insofern die Politik Erziehung im Großen ist.

Die dritte Frage, ob sich Ansätze zu einer nach allen Seiten befriedigenden Kunst der Zukunft aufweisen lassen, will ich nur streifen. Sie erscheinen überall dort, wo das bleibende Wesen der Architektur als Ausdruck menschlicher Herrschaft über die Materie erkannt und daraus auch eine freie Würdigung der baukünstlerischen Überlieferung gefunden ist, also in den neugotischen, neubarocken, neuklassizistischen Variationen der modernen Architektur. Diese stilistischen Erinnerungen, wie sie z. B. in den Stadtsälen von Mühlheim an der Ruhr, im Stockholmer Stadthaus, in dem herrlichen Neuen Museum in Berlin, im Germanischen Museum in Nürnberg vorkommen, sind etwas anderes als die Stilnachahmungen des XIX. Jahrh. Sie stammen aus einer tiefen Versenkung in die jeweils gegebene Aufgabe und in das allgemeine Wesen der Architektur. Erst nachdem dieses Wesen in den bedeutenden Kunstwerken der Vergangenheit entdeckt worden ist, kann der Baukünstler von heute die Entdeckerfreude, die sich in den Zierformen der alten Meister aussprach, nachfühlen und daher ihre Zierformen bejahen. Den unfreien Nachahmer werden die äußeren Formen fesseln, und er wird sich von ihnen beherrschen lassen. Der freie Meister verwendet sie souverän, was man an der Sparsamkeit, an der Beschränkung erkennt. Ähnlich steht es mit Bildhauerei und Malerei, sie nähert sich in dem Maße der Vollkommenheit, als sie ein neues Sehen, ein neues Erfassen des heroischen Menschen, einen neuen Glauben an ihn, eine neue Liebe zu ihm verkündet. Es liegt in der Natur der Dinge, daß dabei die beiden Aspekte des Menschen, der antike und der christliche, wiederkehren und sich untereinander in verschiedener Weise durchdringen und verbinden müssen. Nur als Beispiele dieser zugleich konservativen wie in die Zukunft weisenden Stilrichtungen sei auf die älteren Werke von Hötger, auf Kolbe, Andri, Adelhart, Hanak, auf den Südslaven Mastrovič hingewiesen. Der im deutschen Volke neuerdings zum Siege gelangte Wille zum heroischen Menschenbild ist dieser Stilentwicklung günstig. — Ebenso soll diesmal nur in Erinnerung gebracht werden, daß auch auf dem Gebiete der Dichtung sich ein neues, aus der erlebten Einheit von Leib und Seele erwachsendes Menschenbild durchringt. Der Mensch wird wieder gesehen, wie das Mittelalter ihn sah, als leiblich-geistige Persönlichkeit, eingefügt dem Strom des Lebens, der von den Ahnen zu fernen Enkeln fließt, genährt von der Naturumgebung und vom Leben des Geistes. George stellt dieses Menschenbild im klassischen Stile dar, Stehr und andere bei uns, Olaf Duns und Sigrid Undset bei den Skandinaviern heben es aus der germanischen Wirklichkeit empor. Da aber die Kunst und Literatur beeinflußt werden durch die weltanschaulichen Bewegungen, die ihren begrifflichen Ausdruck in den Wissenschaften findet, so sind vor allem diese mit zusammenschauendem Blick zu betrachten. Die Musik übergehe ich ganz, weil hier die Dinge aus Gründen, die mit dem Wesen dieser Kunst zusammenhängen, noch am wenigsten geklärt sind. Die Musik ist nämlich die metaphysischste aller Künste und beginnt erst dann klar zu tönen, wenn die Verwandlung, die Transsubstantiation des Geistes vollendet ist.

Die wissenschaftliche und weltanschauliche Entwicklung unserer Zeit ist durch die Erschütterung eines Gedankengefüges gekennzeichnet, das man mit einem vieldeutigen Worte Materialismus benannte. Man verstand vor 30 Jahren

bei uns und versteht noch heute in der bolschewistischen Theorie unter diesem Worte einen ungeordneten Haufen von folgenden Annahmen: 1. Die Grundlage des Seienden überhaupt ist die von physikalischen Gesetzen beherrschte Materie. 2. Die Phänomene des Lebens sind besondere physikalische Erscheinungen und nach den Gesetzen der Chemie und Physik, also nach der mechanischen Kausalität, restlos zu erklären. Die höheren Formen des Lebens gehen aus den tieferen durch Entwicklung hervor, Entwicklung aber ist ein physikalischer Vorgang. 3. Die Erscheinungen des Bewußtseins sind bloße Begleitungen der Lebensvorgänge, ruhen daher gleichfalls auf physikalischen Gesetzen. 4. Die gesellschaftlichen und geschichtlichen Ereignisse beruhen auf dem primitiven Egoismus der Menschen, welche sich die wirtschaftlichen Güter anzueignen trachten, darum kämpfen und dabei zu Kampfgemeinschaften zusammenschließen. Die Wirtschaft ist sowohl die Grundlage wie der Inhalt der Geschichte. Die geistige Bildung ist in ähnlicher Weise Ausstrahlung oder Begleitung der Wirtschaft wie das seelische Leben Begleiterscheinung der physiologischen Vorgänge ist. — Je nachdem nun jemand sich auf Seiten derjenigen stellt, welche im wirtschaftlichen Kampfe die Machtmittel in den Händen einiger Weniger vereinigt wissen wollen, oder auf Seiten derjenigen, die ausschließlich dem Staate diese Machtmittel zur Verfügung gestellt wünschen, ist er Anhänger des individualkapitalistischen oder des staatskapitalistischen (oder bolschewistischen) Systems. — Dieses Gedankengebäude ist im Begriff, an seiner Unlogik zusammenzustürzen. Es war von Anfang an schlecht zusammengesetzt. Denn 1. sind Materie und Gesetz verschiedene Dinge, nicht ein einziges. Wer an Materie und Gesetz glaubt, ist nicht materialistischer Monist, sondern uneingestandener Dualist. 2. Das Leben ist mehr als eine Summe bloß mechanisch-chemischer Abläufe, die Lebensvorgänge sind nicht nur von der Vergangenheit her, sondern auch vom Ziel bestimmt; sowohl Selbsterhaltung wie Entwicklung sind nicht mechanistische, sondern teleologische Begriffe. 3. Das Bewußtsein ist etwas anderes als bloße Begleiterscheinung des Lebens, es ist die einzige dem Menschen unmittelbar zugängliche Wirklichkeit, vom Bewußtsein wissen wir unmittelbar etwas, von der Materie an sich wissen wir nichts, Materie ist eine begriffliche Konstruktion, die wir auf Grund von Erfahrungen, also von seelischen Erlebnissen ausbauen. Aber auch wenn das Bewußtsein Begleiterscheinung der Lebensabläufe wäre, so wäre es eben etwas Begleitendes, also etwas anderes als die physikalischen und physiologischen Vorgänge, die es begleitete. Wenn ich einen anderen begleite, so bin ich eben ein anderer als er, nicht ident mit ihm. Wer also von psychischer Begleitung spricht, ist nicht mehr materialistischer Monist, sondern unbewußter Dualist. 4. Auch wenn die Geschichte nur ein Kampf um die Wirtschaftsgüter wäre, hervorgegangen aus dem Egoismus der Einzelnen und der Gruppen, so ist Egoismus, der Wille zur Selbstbehauptung, das Verlangen nach Wohlergehen, eben ein seelischer Vorgang, kein materieller. Nicht das materielle Gut selbst, sondern das Verlangen nach ihm bewegt auch nach dieser Theorie die Geschichte. Das ist wieder kein Materialismus. Aber außerdem ist es gar nicht richtig, daß die Geschichte bloß durch den Kampf um Wirtschaftsgüter bestimmt würde, sie läßt sich viel besser

als ein Prozeß auffassen, in dem gewisse Themen oder Ideen abgewandelt, bis in ihre Konsequenzen entwickelt, widerlegt und durch Gegenbewegungen ersetzt oder verdrängt werden. Weder der Ursprung noch die Entwicklung des Christentums sind wirtschaftsmaterialistisch zu erklären. Auch der Wirtschaftsmaterialismus selbst ist nicht so zu erklären, auch er ist eine Phase in der Abwandlung der weltanschaulichen Gedanken, auch er unterliegt dem Gesetz, daß Ideen sich bis in ihre Konsequenzen entwickeln und dann sich entweder bewähren oder an ihren Widersprüchen zugrunde gehen. Der Wirtschaftsmaterialismus verfällt heute dem zweiten Schicksale, indem er — phantastisch — die Grundlage zerstört, auf der er angeblich beruht, die Wirtschaft.

Das Eigentümliche der weltanschaulichen Bewegung der letzten drei Jahrzehnte ist nun dieses: I. Unabhängig voneinander setzen auf verschiedenen Gebieten des Wissens Krisen ein, welche zu einer Abänderung der bisher geltenden Begriffe führen: nämlich innerhalb der Physik, innerhalb der Biologie, innerhalb der Psychologie, innerhalb der Gesellschaftslehre und der Geschichtsphilosophie. 2. Gleichwohl haben alle Veränderungen den gleichen Stil, sie weisen in die gleiche Richtung, weg vom atomistischen, hin zu einem universalistischen Denken, weg von der Betrachtung der isolierten Dinge, hin zur Einordnung in Zusammenhänge und Ganzheiten. 3. Die Einbruchsstellen des neuen Denkens stehen nicht einfach nebeneinander, sondern bilden eine architektonische Ordnung. Sie gehören verschiedenen, übereinander gelagerten Schichten der Wirklichkeit an; es steht das Leben über der physikalischen Region der unbelebten Materie, es steht über dem Leben das Bewußtsein in mehreren Schichten, es ruht auf der höchsten Bewußtseinsform, die wir kennen, der menschlichen, die Geschichte, mit ihren geistigen Bewegungen auf, in denen sich die Dialektik der Ideen entfaltet.

Es sind nun in wenigen Sätzen die einzelnen wissenschaftlichen Veränderungen zu kennzeichnen. 1. Hatte noch vor 30 Jahren der Glaube an die unerschütterliche Notwendigkeit der physikalischen Abläufe, an die starre Undurchbrechbarkeit der physikalischen Gesetze geherrscht, so hat sich heute insofern eine Veränderung vollzogen, als man unterscheidet zwischen Makrogesetzen und Mikrogesetzen. Die Mikrogesetze herrschen im Feinbau der Materie, im Aufbau der Atome, die Makrogesetze in den höheren Baustufen der Materie. Die Mikrogesetze gelten heute als bloße Wahrscheinlichkeitsausdrücke, ob auch die Makrogesetze nichts anderes sind, ist fraglich. Die physikalischen Gesetze sind weitaus zum größten Teil Mikrogesetze. Solange man die physikalischen Gesetze für starre Notwendigkeiten hielt, schien sowohl die Zielstrebigkeit in der lebendigen Natur wie die Freiheit der sittlichen Persönlichkeit mit den Gesetzen der Naturwissenschaften unvereinbar. Die Zurückführung der Gesetze auf Regeln der Wahrscheinlichkeit hat diesen Einwand gegen Teleologie und Freiheit aufgehoben. — Die Änderung im Kausalitätsbegriff ist die weltanschaulich wichtigste Veränderung der heutigen Physik, denn sie betrifft die Stellung des Menschen im Kosmos. In dieser Hinsicht sind andere Umwälzungen, wie die Relativitäts- und die Quantentheorie, von untergeordneter Bedeutung.

2. Das Lebendige macht nicht den Eindruck eines bloß nach physikalischen Gesetzen, also von der Vergangenheit her bestimmten Ablaufes, sondern es scheint ebensosehr von der Zukunft her, von einem erstrebten Zustand aus geleitet zu sein. Da es paradox ist, daß etwas wirken sollte, bevor es ist, so empfiehlt sich die Annahme zeitloser Ganzheiten, Ideen oder Formen oder Pläne, die sich in der Zeit entfalten, so wie der Plan eines Architekten im Ganzen fertig ist, aber allmählich, Stück für Stück, doch immer im Hinblick auf das Ganze verwirklicht wird. Im Begriff des Planes liegt, daß er wohl im Großen festgelegt ist, aber während der Ausführung im Einzelnen verändert werden kann. Den Eindruck einer gewissen Variationsbreite macht nun auch das Leben. — Eine konsequent durchgedachte Entwicklungslehre kann nur als Planentfaltung ausgebaut werden. Der ursprüngliche Sinn des Wortes Entwicklung ist Entfaltung; entfalten aber heißt auseinanderlegen, was schon vorher beisammen war; so wird etwa eine zusammengerollte Fahne entfaltet. — Die Idee einer Planentfaltung wiederstrebt der kausalen Forschung keineswegs. Kausale Forschung stellt den Zusammenhang des einzelnen Vorganges mit den vorangegangenen Vorgängen her, aber Ordnung kommt in die Lebenserscheinungen und -gestalten nur, wenn man sie als Planentfaltungen auffaßt.

3. Das seelische Leben ist natürlich nicht ident mit den physiologischen Vorgängen, aber auch diejenigen Forscher, die das längst erkannt hatten, erblickten lange Zeit unter dem Einfluß eines atomistischen Denkschemas die Aufgabe der Psychologie darin, daß sie a) den Zusammenhang der einzelnen seelischen mit den einzelnen physiologischen Vorgängen (Psychophysik), b) die Gesetze der Verknüpfung der einzelnen seelischen Erscheinungen festzustellen habe (Assoziationspsychologie). Seit der Jahrhundertwende — also gleichzeitig mit dem Auftreten der modernen Kunst, mit der Erschütterung der physikalischen Kausalität und mit der Abkehr von der rein physikalischen Erklärung des Lebens — hat sich auch in der Seelenlehre ein Umschwung vollzogen. Heute sehen wir die Seele als ein Ganzes, das sich erhalten will. Viele seelische Störungen stammen daher, daß der Geltungsdrang, das Selbsterhaltungsbedürfnis der Persönlichkeit in früher Kindheit verletzt worden ist. Schon der Geltungsdrang des Kindes ist darauf gerichtet, als vollwertiges Mitglied der menschlichen Gesellschaft anerkannt zu werden. Aber wodurch gilt der Mensch etwas? Wodurch ist er wertvoll?

Diese Frage führt zur zentralen Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos. Ich kann hier nicht alle Erwägungen wiederholen, die den einzelnen Antworten auf diese Frage vorausgehen. Es gibt aber in der Geschichte des Denkens drei grundsätzlich verschiedene Beantwortungen. 1. Der Mensch ist ein Teil der Natur, und zwar kein besonders wichtiger. Er geht mit allen anderen Naturerscheinungen auf und unter, ohne daß darin Gesetz oder Sinn bemerkbar wäre. Das ist die Auffassung des Materialismus und des Positivismus in allen ihren Gestalten; ihre künstlerischen Ausdrucksformen sind der Naturalismus, der Impressionismus, zuletzt — und am aufrichtigsten — der Expressionismus, dessen karikaturistische Verzerrungen andeuten, daß dem Menschen bei dieser

Auffassung nicht wohl ist. 2. Der Mensch ist wohl ein Teil der Natur, aber die Natur ist vom Geiste durchwaltet und in großartiger Weise geordnet. Dieser Geist geht in der Natur auf, die seine einzige Offenbarung ist. Das ist die Auffassung der idealistischen Immanenzphilosophie, die sich sowohl unter den Griechen (Stoizismus, späterer Aristotelismus, Neuplatonismus), wie unter den pantheistischen Systemen der neueren und neuesten Zeit findet (die Systeme des Giordano Bruno, des Spinoza, die Identitätslehre Schellings). Ihr schönster Ausdruck ist die griechische Plastik. 3. Der Mensch ist ein Teil der Natur, und die Natur ist Ausdruck eines ordnenden Geistes, aber dieser Geist geht nicht restlos in der Natur auf, sondern beherrscht sie als Schöpfer und bricht machtvoll in sie ein als Retter und Richter. Die Stelle seines Einbruchs ist der Mensch. Das ist die Auffassung des Alten Testamentes, des Evangeliums, der gesamten christlichen Philosophie (eines Origenes, Augustinus, der großen Scholastiker, eines Leibniz, auch der alternde Schelling nähert sich ihr wieder). Der künstlerische Ausdruck dieses Menschenbildes ist die Kunst der Gotik und des Barock.

Die moderne wissenschaftliche Entwicklung begünstigt die Abkehr vom naturalistischen und die Rückkehr zu einem heroischen Menschenbilde. Es besteht nun noch die Wahl zwischen dem zweiten und dem dritten. Jedenfalls kann man heute sagen: Es läßt sich vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft gegen das dritte Menschenbild nichts einwenden. Der allgemeine transzendente Zug, der durch unser ganzes Denken geht, indem wir jedes Stück in etwas Umfassendes eingefügt sehen, schafft sogar ein Präjudiz für die Philosophie der Transzendenz. Wir haben nicht den Eindruck, daß der menschliche Geist die einzige Form des Geistes überhaupt sein müsse und die vollkommenste Form des Geistes überhaupt sein könne. Die Weltanschauung der Transzendenz hat auch den methodischen Vorteil, daß sie die reichste und daher die freieste ist, sie rechnet mit den meisten Möglichkeiten. In jedem Welt- und Menschenbild sieht die Wertordnung, d. h. die Ordnung, welche die Handlungen des Menschen, daher auch den Gang der Geschichte bestimmt, etwas anders aus. Die einzelnen denkbaren Wertordnungen unterscheiden sich aber grundsätzlich durch den verschieden großen Reichtum. Innerhalb des Naturalismus gibt es nur wirtschaftliche und biologische Werte. Der gewöhnliche Materialismus legt den größeren Nachdruck auf die wirtschaftlichen, der biologische Materialismus auf die Werte des Lebens, Gesundheit, Kraft, Schönheit, körperliche Tüchtigkeit. — Innerhalb der idealistischen Immanenzphilosophie gibt es außer diesen beiden Werten auch die der geistigen Bildung, darunter Menschenwürde und eine ästhetische Sittlichkeit, die am schönsten im griechischen Ideal der Kalokagathia, dem Schön- und Gutsein formuliert ist. Auch innerhalb dieser Weltanschauung gibt es eine mehr naturalistische und eine mehr idealistische Form, die eine betont mehr das Ideal des Schönseins, die edle Rasse, die andere mehr das Ideal des Gutseins, die vornehme Haltung. — Die Philosophie der Transzendenz hält alle diese Werte in den gebührenden, den der Wohlgeratenheit nach Leib und Seele sogar in hohen Ehren, aber sie ordnet alle dem höchsten und beherrschenden Werte unter, dem Göttlichen und Heiligen. Dieses Wertsystem ist das reichste, es stellt über die

wirtschaftlichen Werte der Reihe nach die biologischen, sittlichen, geistigen und religiösen, aber so, daß sich jeder untergeordnete Wert auf den höchsten bezieht. Ein theoretischer Vorteil dieser Wertordnung ist, wie gesagt, ihr Reichtum, ein theoretischer und praktischer Vorteil ist ihre Eindeutigkeit. Hier weist jeder tiefere Wert auf einen höheren hin und alle auf einen höchsten, die Richtung der Wertsteigerung ist überall die gleiche, das Wertsystem hält sich nicht selbst in Schwebe, die Werte führen nicht im Kreise aufeinander zurück (wie die Lichtstrahlen im sphärischen Weltraum), sondern das Wertsystem hängt ab, alle Werte erhalten von einem eindeutigen Gipfel aus ihren Glanz. Auch innerhalb dieses Systemes gibt es verschiedene Färbungen je nach der verschiedenen Betonung. Es kommt vor, daß ein Mensch das Religiöse so stark fühlt, daß tiefere Güter daneben fast verschwinden, aber viel häufiger ereignet es sich, daß jemand das höchste Gut wohl theoretisch anerkennt, aber den tieferen Werten in seiner Seele die größere Motivationskraft einräumt. — Darin liegt nun die Möglichkeit des geschichtlichen Verfalles auch der besten Wertordnung.

Mit dem Ende des Mittelalters hat sich auf diese Weise die vollständige Wertordnung allmählich aufgelöst, wobei sich folgendes Gesetz beobachten läßt: Wird der Zusammenhang der tieferen Werte mit dem höchsten gelockert und zerrissen, dann erheben sich die tieferen Werte in der natürlichen Reihenfolge und stürzen bald wieder herab, zuerst die geistigen Werte der Bildung (in Humanismus und Renaissance), dann die übersteigerte Würde (aber nur die Würde der Herrschenden aus ausgewählter Rasse, die prachtvoll im barocken Staat repräsentiert wird), gegen ihre Übersteigerung empört sich der nur mehr formale Wert der Freiheit (seit der französischen Revolution). Freiheit ist wertvoll nur als Vorbedingung zur menschlichen Würde, die demokratische Freiheit des XIX. Jahrh. aber sieht über sich kein höheres Gut und stürzt sich deshalb (im Kapitalismus) herab auf die wirtschaftlichen Güter. Am Ende steht der Bolschewismus, die Erhebung der Wirtschaft zu einem Moloch, der alle höheren Werte: Volk und Rasse, Geist und Bildung, Sittlichkeit und Religion zermalmt. Das ist die völlige Vernichtung der Wertordnung, zugleich der gewaltigste geschichtliche Beweis für die Notwendigkeit eines höchsten Gutes. Was hier als soziologischer Ablauf geschildert ist, kann man in psychologischer Ausdrucksweise folgendermaßen formulieren. Die menschliche Seele hat den Drang nach dem Absoluten. Setzt sie dieses einem der tieferen Werte gleich, ordnet sie ihr ganzes Streben der Gier nach Reichtum, den Trieben des Lebens unter, so richtet sie sich und ihre Umgebung zugrunde. Je mehr sie sich aber in das Geistige und zuhöchst in das Göttliche versenkt, desto stärker wird ihr eigenes und jenes Leben, das von ihr auf ihre Umgebung ausstrahlt.

Wer Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, auf den muß es als Anzeichen einer unter Erschütterungen durchbrechenden Neuordnung bedeutungsvoll erscheinen, daß auch die Staatskunst von heute zwangsläufig, wie man früher in mechanistischer Ausdrucksweise sagte, nach dem Gebote der Vorsehung, wie man aus einer neuen metaphysischen Schau heute sagen soll, in die gleiche Richtung gezogen wird, nämlich zum Bekenntnis der inneren Verbundenheit der Menschen und ihrer Unterordnung unter eine objektive Norm. Darüber zum Schluß noch einige Worte,

die den Gedankengang abrunden, aber zugleich das, was sich als notwendig erweist, auch als sinnvoll erweisen sollen.

Es gibt heute keine isolierten Völkerschicksale mehr, die Weltgeschichte als ein alle Völker und Erdräume einheitlich umschlingendes Schicksal ist Tatsache geworden. Mit eindringlicher Wucht wird uns zum Bewußtsein gebracht, daß die Menschen verbunden sind und das Ganze früher ist als der Teil. Und die Welt ist in einen gemeinsamen Verfall der Wirtschaft gerissen, weil fast alle Völker und Staaten sich von dem Irrtum blenden ließen, daß die Wirtschaft das höchste oder gar das einzige Gut sei. Mit eindringlicher Wucht wird uns zum Bewußtsein gebracht, daß auch für die Weltpolitik die Warnung des Evangeliums gilt, die wirtschaftlichen Güter nicht zu überschätzen. Das deutsche Volk hat damit begonnen, das wohlgeratene Leben und die Würde über die Wirtschaft zu stellen und durch das erneute Bekenntnis zum geschichtlich gegebenen Christentum implizite auch die vollkommene Wertordnung zu bejahen. Diese immer deutlicher zu entfalten, wird es durch die geschichtliche und politische Logik gezwungen. Daß es keine Erneuerung der abendländischen Welt auf der Grundlage der Verträge von 1919 gibt, sehen heute schon die meisten Menschen ein. Aber merkwürdigerweise machen sich auch unter den Deutschen noch nicht viele die weltanschauliche und weltpolitische Bedeutung des Umstandes klar, daß diese Verträge völkerrechtlich hinfällig sind, sowohl, weil sie Vertragsbrüche, Verletzungen des Vorfriedensvertrages vom 5. November 1918 sind, als auch, weil sie auf der irrigen Voraussetzung der einseitigen Verantwortung der Mittelmächte beruhen. Da nun die Ereignisse des Jahres 1919 innerhalb einer Politik und Weltanschauung, die dem Menschen das Recht der Willkür in sittlichen Dingen einräumt, folgerichtig sind, wird die deutsche Politik zwangsläufig dazu gedrängt, die Wahrheit, daß der Mensch nicht Herr der Wertordnung, sondern Vollstrecker eines vorgeschriebenen sittlichen Gesetzes sei, als Grundlage der Staatskunst anzuerkennen. In die gleiche Richtung treibt sie der schicksalsmäßige Kampf gegen den Bolschewismus. Durch alle diese Umstände wird der deutsche Kampf um Leben ein Kampf gegen frevelhaftes Unrecht und für neues Recht, gegen eine falsche, für eine richtige Wertordnung, gegen Isolierung und Autonomie, für Verbundenheit in Gemeinschaften von zunehmenden Umfang und Unterordnung unter objektive Normen, gegen eine vor mehr als 400 Jahren begonnene Auflockerung der gesamten Bildung und für eine neue Kultur. Mit eindringlicher Deutlichkeit wird den Deutschen und durch sie allen anderen Völkern die erhabene Größe der Mahnung klar: Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, alles andere wird euch hingegeben werden. Und damit kommt das Reich, das Dritte in chronologischer Zählung, eine Erneuerung des Ersten seinem Wesen nach, weil nach den Gesetzen historischer Dialektik alles Dritte Synthese des Ersten und Zweiten ist, in zugleich altertümlicher und von der Zukunft umleuchteter Größe wieder zu den Deutschen. Denn Reich ist mehr als Volk und mehr als Staat, Reich ist ein Ganzes von räumlicher Ausdehnung und zeitlicher Dauer, das einem Volke zuteil wird, wenn es in großer Not aus seiner Natur und seinem Schicksal einen übervölkischen Auftrag in strahlendem Glanze aufsteigen sieht.

DER EPOCHEBEGRIFF

IM LICHTE DER FRANZÖSISCHEN PRÉROMANTISME-FORSCHUNG

Von Hugo Friedrich

Eine der größten Energiequellen des romantischen Denkens ist sein geschichtliches Selbstbewußtsein. Es greift, in allgemeiner Weise, nach den ganz großen Linien der abendländischen, ja globalen Entwicklung. In dieser Entwicklung sieht es sich als eine Endphase, die ebenso reich und großartig ist durch den Besitz an Tradition und Erfahrungen, welche sich in ihr sammeln, als müde, meditativ und melancholisch geworden unter dem Überdruck des Wissens, das mit den Jahrhunderten auf ihr lastet. In Frankreich (1) wird die alte Streitfrage der Querelle des Anciens et des Modernes in der doppelsinnigen und neuen Weise entschieden, daß die wissende Überlegenheit über die Alten bezahlt wird mit einer schwermütigen Verdüsterung der modernen Seele. Doch dies ist nur das eine. Die andere geschichtliche Selbstauslegung der Romantik ist die Abgrenzung gegen die Aufklärung, in Frankreich in besonderer Schärfe seit Mme de Staëls De l'Allemagne üblich. Von den neuerschlossenen Kräften der Lyrik und des irrationalen Verhaltens zur Welt glaubt die Romantik wenigstens anfänglich, daß niemand im XVIII. Jahrh., Rousseau ausgenommen, sie schon besessen und geachtet habe. Im Bilde der romantischen Auslegung ist das XVIII. Jahrh. beherrscht vom Geist des entleerenden Gesellschaftslebens, von Poesielosigkeit, von unempfundenem Raisonnieren über die mechanischen Gesetzmäßigkeiten der äußeren Welt und von einer respektlosen Aufsässigkeit gegen alle Glaubensgüter eines frommen Herzens. XVIII. Jahrh. und Aufklärung fallen für die Romantik zusammen. Damit hat sie sich einen ausgezeichneten Gegner geschaffen, an dem sie sich immer wieder polemisch entzünden kann, und der ihr dazu dient, sich selbst das so schwer zu erringende Bewußtsein eigener Einheit, den Glauben an ihre geschichtliche Einmaligkeit und Neuheit zu verschaffen.

Man hat lange, trotz den ganz anders gerichteten Lundis von Sainte-Beuve, an jenes starre Bild geglaubt und ist den Romantikern gefolgt, wenn sie in ihren Vorgängern lauter Campistrons und Delilles sehen wollten. Der Korrektur dieses Bildes stand die — heute endgültig erledigte — These Taines entgegen, wonach die ausschließliche Herrschaft des Esprit classique im XVIII. Jahrh. und seine Feindschaft gegen alles sinnliche, erfahrungsgenährte Denken für den Zusammenbruch des Ancien Régime und die Schäden der Revolution verantwortlich zu machen ist. Legt man aber die in der romantischen Blütezeit verschmolzenen Ideen und Gemütsverfassungen auseinander, so findet sich, daß sie vereinzelt und gedämpft zwar, aber recht lebendig schon ein gutes Jahrhundert früher in der französischen und europäischen Literatur und Gesellschaft aufgetaucht waren. Noch sind sie, vor Rousseau wenigstens, in der gängigen Literatur ohne beherrschenden Einfluß. Aber neben den stolzeren Werken der Aufklärer, Philosophen und Enzyklopädisten und unabhängig davon entfalten sie sich in einer selbständigen, innig mit den Wandlungen der französischen Seele verknüpften geschichtlichen Entwicklung, die belegt ist in

der Geschichte des Romans und einer Unzahl vergessener Werke, Briefe, Memoiren usw. von ebenso vergessenen Autoren zweiter, dritter und vierter Ordnung.

Dieser geheimeren Geschichte des XVIII. Jahrh. nachzugehen, ist die eigentliche Leistung der französischen Préromantisme-Forschung. Sie bildet insgesamt die Ausbeutung und Systematisierung der Anregungen, die in den Essais Sainte-Beuves und den Schriften der Goncourts über das intime XVIII. Jahrh. ausgestreut waren. Zunächst auf das engere Vorspiel der Romantik, die Übergangszeit von Rousseau bis zu Mme de Staël beschränkt, erweiterte der Begriff des Préromantisme, der seit Beginn des XX. Jahrh. üblich wurde, sich bald zu einer geschichtlichen Kategorie, die, in der ernst zu nehmenden Forschung wenigstens, das Auftreten der bürgerlichen Empfindsamkeit im Roman (Prévost und Marivaux) als erste, aber bezeichnende Regung der französischen Romantik verstand und diese Regung, als ein aufklärungsfremdes Element, von da an bis zur vollen Entfaltung im XIX. Jahrh. verfolgte. Soviel wir sehen, gebührt das Verdienst, den Begriff in dieser Weise zum erstenmal angewandt zu haben, Daniel Mornet (2).

Wir nehmen die Frage voraus, was mit dem Préromantisme-Begriff und der Préromatisme-Forschung methodisch Wichtiges und Neues gewonnen sei. Es liegt diesem Begriff das in der neueren Literatur- und Geisteswissenschaft keineswegs vereinzelte Bemühen zugrunde, die scharf voneinander abgehobenen Bilder der geistesgeschichtlichen Epochen dadurch zu korrigieren, daß man zeigt, wie diese Epochen kontinuierlich miteinander verhaftet sind und wie diese Verhaftungen in einer Reihe von Übergangserscheinungen nachgewiesen werden können. Das hieß aber, die starren Epochenbegriffe, mit denen man gemeinhin zu hantieren pflegt (Mittelalter, Renaissance, Aufklärung, Romantik usw.), aufzusprengen und an ihre Stelle, oder mindestens an ihre Seite, Übergangs- oder Gradationsbegriffe zu setzen, die sich dem fließenden geschichtlichen Leben anschmiegen, statt es in unnatürliche Antithesen zu zwängen. Ein Satz wie: 'Lamartine ist der Klassiker unter den Romantikern, Chénier der Romantiker unter den Klassikern' ist als eine Art geschichtlicher Schüttelreim wohl ganz hübsch anzuhören. Er beweist aber, daß man die Verwandtschaft zweier sonst zu trennender Epochen herausspürte, ohne in der Lage zu sein, diese Verwandtschaft anders zu beschreiben als durch eine metaphernartige Übertragung gegenstandsfremder starrer Epochenbegriffe. Ist man dagegen in der Lage, die romantikähnlichen Elemente im Klassiker Chénier zu sammeln und in ihrer organischen Verbindung mit seinen 'klassischen' Zügen zu sehen, ist man ebenso in der Lage, die klassikähnlichen Elemente im Romantiker Lamartine als keineswegs artfremden Besitz zu verstehen, dann ist man dabei, nicht nur die definitorische Strenge der Epochenbegriffe 'Klassik' und 'Romantik' aufzulösen, sondern auch zu zeigen, wie eine Epoche in die andere übergreift, so daß man, wenigstens in der echten Dichtung, von einer rassenreinen Klassik ebensowenig sprechen darf wie von einer rassenreinen Romantik. Die Epochenbegriffe, deren sich die Geistesgeschichte bedient, sind nur Annäherungsbegriffe. Sie sind gleichsam Polygone, deren Seitenzahl man sich unendlich denken muß, damit sie sich mit dem runden Verlauf der Geschichte einigermaßen decken. Und doch wird die lebendige Geschichte immer über sie hinausquellen.

Daß man sich der stabilen Epochenbegriffe bedienen mußte, hat mehrere Gründe. Es liegt im Charakter jeder Epoche, sich von ihrer Vorgängerin mehr oder weniger polemisch abzuheben. Als der älteste Kirchenvater Tertullian die neue Religion dogmatisch verteidigte und ausbaute, schuf er ein Gegenbild des häretischen Altertums, mit dem er für die ganze streng orthodoxe Richtung des Mittelalters maßgebend blieb. Dieses Bild konnte vor dem Anbruch der Renaissance nie endgültig überwunden werden durch die Toleranz Augustins oder der Scholastik, das Altertum wenigstens da gelten zu lassen und ins christliche Denken einzubeziehen, wo es, in angeblicher Prophetie, etwas Gutes und Wahres gesagt hatte. Als die Jahrhunderte der Renaissance und Aufklärung ihre lichtvolle Eroberung der sinnlichen Welt von allem Aberglauben und Dogmatismus abheben wollten, sprachen sie vom finsteren Mittelalter. Und schließlich: als die Romantik, wie wir sahen, ihre geschichtliche Stellung bestimmen wollte, da war es, in engerem Rahmen wenigstens, nur möglich, indem sie eine herz- und gemütlose Aufklärung erfand und alles Unsinnige, Kalte und Respektlose, was in der Welt gesagt wurde, auf sie häufte. Das ist die ewige Don-Quijoterie des geschichtlichen Selbstbewußtseins. Solche Don-Quijoterien sind, von den Ansprüchen des 'verstehenden' Historikers her gesehen, Fälschungen. Doch sind sie selbst geschichtsbildende Kräfte, denn sie kristallisieren das Selbstbewußtsein der Epoche, die sie geprägt hat. Auch wenn die objektiv bemühte Geschichtswissenschaft sie als Ideologien enthüllt, so haben sie einer solchen spätgekommenen Entlarvung doch eben jene geschichtsbildende Wirkung, die Suggestionskraft eines monumentalen Mißverstehens voraus. Vermöge der konzentrierten Kraft ihrer einheitlichen Anschauungsweise sind diese polemischen Epochenbegriffe aber auch zum Teil die Ursprünge für die Gliederung des geschichtlichen Stoffes in abhebbare Epochen. Dem geschichtlichen Denken liegt in hohem Maße das Mißverstehen zugrunde, und erst eine langsam korrigierende, objektive, das heißt von aller tendenziösen Bejahung oder Verneinung absehende Geschichtswissenschaft glaubt, dieses ursprüngliche Mißverstehen umwandeln zu können. Ein weiterer Grund, die Geschichte in starre Epochenbegriffe einzuteilen, ist der natürliche Hang des Geistes, verwandte, nahe aneinandergelagerte Erscheinungen unter einem Ganzheitsbegriff zusammenzufassen, der die verwandten Elemente über Gebühr hervorhebt und das Nuanciertere, die Abweichungen und Besonderheiten zugunsten dieser Einheit opfert. Wir können hier diese wichtigste Frage der geschichtlichen Begriffsbildung nur streifen, müssen aber daran erinnern, daß zu ihrer Kritik eine ähnliche Besinnung notwendig ist, wie sie Kant für die naturwissenschaftliche Erkenntnis aufgewandt hat, indem er zeigte, daß die regulativen Ideen zwar den Anstoß zu den unumgänglichen Ganzheitsvorstellungen der Wirklichkeit geben, selbst aber nicht als substantielle Wirklichkeit gedacht werden können. Schließlich wirkt in der Bildung der Epochenbegriffe das ästhetische Bedürfnis, den Stoff der Geschichte rhythmisch zu gliedern, und der nicht immer richtig verstandene Hegel mit seiner Lehre vom thetisch-antithetischen Verlauf der Entfaltung des Geistes hat diese Neigung unterstützt.[1])

1) Vgl. zu diesen Fragen auch den Aufsatz von Benno v. Wiese: Zur Kritik des geistesgeschichtlichen Epochenbegriffs, Deutsche Viertelj.-Schrift f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. XI,

Wie verhält sich die in der Préromantisme-Forschung angewandte Sehweise zu diesem Denken in starren Epochenbegriffen? Es kommt dem Forscher vor allem darauf an, daß die nachgewiesenen vorromantischen Elemente (die gewählte Bezeichnung sagt es schon) nicht als zusammenhanglose Gebilde in eine andere Epoche eingesprengt sind, sondern in strenger Kontinuität zur Romantik selbst hinführen. Damit aber wird der Romantikbegriff selbst relativiert. Nicht nur, daß man eingesehen hat, daß 'Romantik' keineswegs eine Art geschichtlicher Substanz ist, die in gleichem Maß alle ihre Träger erfüllt, — man setzt ihr außerdem einen vorbereitenden Begriff voraus, der besagt, daß das im Epochenbegriff Gemeinte nicht plötzlich da war und mit jener Originalität in die geschichtliche Entwicklung hineingesprungen ist, wie es nach der Selbstauslegung der Romantik und nach mancher geschichtlichen Darlegung scheinen möchte. Vielmehr wird das langsame Heranwachsen und Sich-Zusammenfügen der romantischen Elemente in einer früheren Periode schrittweise verfolgt und damit an die Stelle des Epochenbegriffs ein geschichtstreuerer Gradationsbegriff gesetzt, der geeignet ist, die Verflechtungen und Verfilzungen der Entwicklung nicht nur theoretisch, sondern mit aller Exaktheit der Belege aufzunehmen.

Ähnliche methodische Ergebnisse sind übrigens nicht nur auf diesem Gebiet, sondern auch in der modernen Mittelalter- und Renaissance-Forschung erworben worden. So haben beispielsweise *Ernst Walser* (3), *Antonio Viscardi* (4) und *Etienne Gilson* (5), von verschiedenen Seiten aus vorstoßend, die Einsicht gefestigt, daß die scharfe Grenzscheide zwischen Mittelalter und Renaissance unhaltbar ist, daß vielmehr beide Epochen in einem wesentlich tieferen Sinne miteinander verwandt sind, als man ursprünglich, zu sehr auf die extremen Stimmungsunterschiede bedacht, wahrhaben wollte. An der ausgedehnten Vorbereitung der weltfreudigen und humanistischen Elemente im Mittelalter wie an dem zählebigen Fortwirken alter religiöser Empfindungs- und Denkformen in der Renaissance (und selbst in der Aufklärung) läßt sich dies nachweisen.[1]) Auch hier tritt also an Stelle der alten Epochenforschung die neue, beweglichere Gradationsforschung.

Der Satz: Es geschieht nichts Neues unter der Sonne, wird in gewissem Sinne für die moderne Geschichtserkenntnis zur Wahrheit. Zu erfassen, wann die Epochen mit den für sie einstmals geprägten Begriffen einigermaßen zusammenfallen, wann

---

Heft 1. Dort wird in grundsätzlicher Weise das Problem zu einer 'Frage nach den Geisteswissenschaften überhaupt' erweitert, und die Epochenbegriffe werden verstanden als spätere Auslegung der Selbstinterpretation der Epochen.

1) Wir deuten diese heikle Problematik nur vergleichsweise an, verweisen aber auf R. Stadelmann, Zum Problem der Renaissance, Neue Jahrbücher 1934, Heft 1, ferner auf den Aufsatz von H. W. Eppelsheimer, Das Renaissanceproblem (Deutsche Vierteljahresschr. 1933, Heft 4), wo die Standortsgebundenheit der bisherigen Renaissancedeutungen beschrieben wird. Wenn es allerdings zum Schluß heißt: 'Die Geistesgeschichte sucht überhaupt nicht nach Kräften oder Quellen eines Kulturprozesses, sondern nach den Richtlinien seines Wesens, nach Stilmerkmalen', so ist nicht recht einzusehen, was für ein tiefer Unterschied zwischen 'Kräften' und 'Richtlinien' sein soll. Der Wert des Eppelsheimerschen Aufsatzes liegt in der Musterung der bisherigen Renaissancedeutungen (die übrigens nicht vollständig erscheinen, besonders in Hinsicht auf die moderne Literatur); die von E. als neu angedeutete Interpretation wird auf den wenigen Seiten, die er ihr widmet, nicht recht evident.

die Renaissance wirklich Renaissance, die Romantik wirklich Romantik ist, das wird dabei fast unmöglich, ja scheint überhaupt aus dem Bereich der wissenschaftlichen Beantwortbarkeit herauszurücken. Die Höhepunkte unterscheiden sich von den vorbereitenden Perioden nur durch eine stärkere Akzentuierung einzelner Elemente, durch irrationale Stimmungswerte und durch das Maß an Einfluß, das diese Elemente auf das durchschnittliche Bewußtsein der Zeit haben.

Zu diesem allgemeinen und auf jedes Forschungsgebiet anwendbaren methodischen Ergebnis kommt in der Préromantisme-Forschung nun noch die Erschließung eines reichen, bislang wenig bekannten oder zusammenhangslos gesehenen Materials. Wir erwähnten die Studien Sainte-Beuves und der Goncourts über das XVIII. Jahrh., die in das intime Leben jener Zeit eindrangen und das Bild der Aufklärungsepoche korrigierten. Seit 1860 lassen sich, wie Monglond in seinem unten zu besprechenden Werk feststellt, etwa 40 Werke aufzählen, die sich mit dem Thema der Vorromantik beschäftigen. Die meisten dieser Schriften befassen sich mit Einzelstudien und liegen mit ihrem Erscheinungsjahr schon im ersten Drittel des XX. Jahrh. Erst Mornets Arbeiten nehmen die fraglichen Aufgaben systematisch in Angriff. Vorbildlich in Fragestellung und in der Ausbeutung verborgener Quellen wurde sein 1907 erschienenes Werk über die Geschichte des Naturgefühls in Frankreich. Mornet ist wohl auch heute noch der beste Kenner der Sekundär- und Tertiär-Literatur des XVIII. Jahrh., und doch ist sein Buch noch ein Vorspiel. Erst die neuesten Autoren (denen sich Mornet in seinen letzten Arbeiten angeschlossen hat) haben das, was Sainte-Beuve in einzelnen Gestalten protrătistisch gesehen hat, was die Goncourts als Lebensweise bestimmter Gesellschaftskreise herausgehoben haben, und was Mornet als neue Gegenstandsrichtung des lyrischen Fühlens beschrieben hat, zu einem Bilde wirklicher Kontinuität vereinigt. Wir beschränken uns hier auf diese Forschungen der letzten Jahre, und auch nur auf die wesentlichsten unter ihnen, schon weil sie auch alles in sich vereinigen, was vor ihnen geleistet worden war (6). Beiseite bleiben müssen dabei die polemischen Deutungen der Romantik und Vorromantik durch die Gruppe der Antiromantiker (7). Sie haben entweder den Begriff der Romantik so stark erweitert, daß er, wie bei Seillière, schlechthin die ganze Geschichte der Menschheit umspannt, oder sie haben, wie Reynaud mit seiner Infektionstheorie, welche eine natürliche Einflußkausalität in ein Schuldverhältnis umstilisiert, in der Romantik ausschließlich einen deutsch-englischen, das französische Denken zerstörenden Import aus dem XVIII. Jahrh. gesehen, beides Sehweisen, die den unbefangenen Blick sowohl für die nationale Gebundenheit der französischen Romantik[1]) als auch für die Unschuld des Werdens von vorneherein verstellen.[2])

1) Man vergleiche dazu das schöne Urteil Souriaus: 'Le romantisme, et c'est là sa grandeur, c'est la collaboration de quelques génies avec la tristesse de l'âme française' (aO. I, p. 51). Es gilt festzuhalten, daß nicht nur der Deutsche, sondern auch der Franzose, viel seltener zwar und in einer mehr philosophischen als lyrischen Weise, den tiefsten Gehalt seiner ewigen Menschlichkeit in der Romantik ausgedrückt findet.

2) Ernster zu nehmen ist allerdings die geistreiche These Lasserres, der, in Abwandlung Tainescher Gedanken, die Vernunftautonomie der Aufklärung verantwortlich macht für die in der Romantik um sich greifende Zerstörung der sozialen Bindungen und geistigen Autoritäten, beide Epochen also vereinigt im Vorwurf des Individualismus.

Van Tieghem unternimmt es in den bisher erschienenen Bänden seines Werkes (8), unter der Voraussetzung, daß Europa eine Kultureinheit sei, in welcher die nationalen Färbungen verblassen vor den Gemeinsamkeiten, die Geschichte der Vorromantik als eine Geschichte internationaler Gedanken- und Kunstströmungen zu schreiben. Romantik und Vorromantik gelten ihm als gemeineuropäische Bewegungen,die zwar vornehmlich in germanischen Ländern befruchtet wurden, jedoch auf keine einzelne Nation festzulegen sind. Sein Buch ist die Geschichte des internationalen Austauschs literarischer Stoffe und Motive, aus denen sich die Nationen (in einer von V. T. nicht mehr untersuchten, weil für sein Ziel der vergleichenden Literaturgeschichte nicht mehr interessanten Weise) ihre eigenen Formen von Vor- und Hochromantik zurechtschmelzen werden. Es bedeutet in der Fülle seines Materials die allgemeine stoffgeschichtliche Propädeutik zur schwierigen Erkenntnis vom Grundsätzlichen der Romantik und belegt die in Form von Übersetzungen, Nachahmungen und sonstigen Einflüssen kenntlichen Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten. Vorromantik ist für V. T. zunächst und ganz allgemein die auffällige und überall feststellbare Bereitschaft Europas für empfindsame und exotische Stoffe. Abzulesen sind diese Stimmungen *nur* an den Stoffen, mit denen sich die Literaturen gegenseitig beliefert haben. Im einzelnen gesehen, zeigt sich die historische Verflechtung dieser neuen Periode mit den Gepflogenheiten der klassischen Literatur darin, daß das Neue zuerst noch in den alten klassischen Formen dargeboten wird, bis es diese sprengt und in der Hochromantik zu eigenem Leben kommt. Man erinnere sich der ganz ähnlichen Deutung des Verhältnisses von Mittelalter und Renaissance in Viscardis und Gilsons Schriften. Die Vorromantik ist 'l'histoire de la substitution d'un idéal nouveau à un idéal désormais périmé', also der Vorgang, wie neuer Wein in alte Schläuche gegossen wird.

Immer wieder mündet V. T. ein in die Erkenntnis von der ungewöhnlichen Fruchtbarkeit der germanischen Literaturen für die motivische Verdichtung der vorromantischen Thematik: neuer Naturbegriff, Originalitäts- und Aufrichtigkeitsideal, Ablehnung der Antike als einziges Kunstmuster usw. War vieles davon der Literaturgeschichte in den Umrissen schon bekannt, so erfährt doch die Einwirkung der skandinavischen Literatur insofern eine neue Beleuchtung, als die für die romanischen Länder wichtige Vermittlerrolle des Genfers Paul Henri Mallet eingehend beschrieben wird. Dessen Histoire de Danemark (1758, und die wichtige Einleitung zur zweiten Auflage von 1763) belieferte Frankreich, Italien, Spanien, Rumänien usw. mit den nordischen Bildern primitiv glücklicher Urzeiten. Ungewöhnlich groß war die Wirkung Mallets; nicht nur, daß Voltaire und die Enzyklopädisten in ihrem Wissen von der nordischen Dichtung auf ihn zurückgehen, sondern das breite Publikum bringt seiner Darstellung der Geschichte Dänemarks soviel Sympathie entgegen, daß sie zeitweilig eine Auflageziffer erreicht, die über die Lafontaines und Molières hinausgeht und gleich hinter Descartes und Bayle kommt. Neben Mallet befruchtet der Engländer De Gray, einer der meistgelesenen Vorromantiker, mit seinen monumental-schaurigen Bildern die empfindsame Phantasie. Die 'Septentriomanie' des XVIII.Jahrh. ist ein wichtiger Nahrungsstoff geworden für die in der Romantik übliche Unterscheidung von Klassisch und

Romantisch als Kunst des Südens und Kunst des Nordens. Selbst in Taine wirkt noch diese Septentriomanie des XVIII. Jahrh. nach, ohne daß er sich bewußt ist, daß diese Neigung durch die Skaldenpoesie und ihren Vermittler Mallet zu ihm gekommen ist. Das bedeutsamste exotische Element der stoffhungrigen Vorromantik ist aber Ossian. Sein Erfolg ist beinahe eine Art Neuentdeckung der freien Seele. Wenn man auf dem Festland (im Gegensatz zum kritischen England) nicht glauben wollte, daß es sich um eine Fälschung handelte, so lag das daran, daß der neue Inhalt wichtiger und erlösender war als die Echtheitsfrage. Von größter Bedeutung für Frankreich und die Romania ist auch hier wieder ein Vermittler: der Shakespeare- und Young-Übersetzer Le Tourneur, dessen Ossian-Übersetzung noch Napoleon in Ägypten bei sich trug. In Ossian sind alle vorromantischen Elemente versammelt. Seine Bilder werden die literarischen Träger für das neue Natur-Ideal, sein Tugendbegriff schmilzt sich dem sentimentalen Stoff im Richardsonschen Geschmack ein, Ossians Gestalt selbst wird zum mythischen Inbegriff des erleuchteten Sehers, und seine Landschaften sind der erste große exotische Landschaftstraum des XVIII. Jahrh., ehe die Pyrenäen, die Alpen und schließlich Italien endgültig in diese Rolle einrücken. In ähnlicher Weise untersucht V. T. die Einwirkung der eschatologischen Grabes- und Todesstimmungen Youngs. Der Pessimismus dieses Engländers überflutet ganz Europa, in Frankreich werden seine melancholisch-lyrischen Töne zum Vorspiel des Mal du Siècle und stellen die Vermittlung her zwischen dem christlichen Denken des XVII. Jahrh. und der Einsamkeitspoesie des XIX. Jahrh. Auch hier ist wiederum Le Tourneur als Übersetzer bahnbrechend. Indessen übersetzt er nicht eigentlich, sondern schmilzt Young zu einem Gebilde melancholischer Empfindsamkeit um, steigert die in ihm enthaltene Todesromantik, setzt zärtliche Erregung hinzu, läßt alles englisch Gewaltsame weg und erwirbt sich mit dieser französisch geschönten Milderung sogar das Lob Voltaires. Bezeichnend, wie Le Tourneur an Young die Verbindung von poetischer Schönheit und moralischen Werten hervorhebt, also die für die französische Romantik so charakteristische Ästhetisierung der moralischen Welt vorbereitet. Youngs Wirkung reicht bis ins 'Génie du Christianisme'. Aus dieser eingehenden Behandlung der Übersetzung durch V. T. ergibt sich, daß der Übersetzer, gerade in dieser Hochblüte des internationalen Stoffaustauschs, zu einem ebenso wichtigen Faktor der vorromantischen Bewegung wird wie der Dichter selbst. Besonders lehrreich ist, im Anschluß an Young und Gray, ein Abschnitt über die Nationalisierung der Todesdichtung zu Ende des XVIII. Jahrh. und zu Beginn des XIX. Jahrh. in Frankreich und Italien; sie spricht den Protest gegen die Begräbnisgesetze der Revolution aus und legt mit den Grund zu dem monumentalen Totenkult, so wie er etwa im Pariser Panthéon verkörpert ist.

Die Fülle von Material, die V. T. umspannt, ist bewundernswürdig. Sein ungewöhnliches Wissen führt ihn in alle europäische Literaturen, ja bis ins Ungarische und Türkische dringt sein Blick. Seine Geschichte der Vorromantik erfüllt eine der grundsätzlichen Aufgaben der Literaturgeschichte: die Durchverfolgung nicht nur eines Motivs, sondern einer geschlossenen, in ihrem Gemüts- und Stimmungscharakter zusammengebundenen Gruppe neuer Dichtungsinhalte durch alle Kul-

turen, die aus gegenseitiger Verwandtschaft heraus sich diesen Inhalten folgereich geöffnet haben. Nun ist allerdings die Frage, ob der internationale Motivaustausch schon hinreicht, das literarische Leben der davon berührten Länder zu erschließen. V. T., als Vertreter der vergleichenden Literaturgeschichte, schiebt diese Frage beiseite.[1]) Die gelegentlichen Ansätze zu einer Abstufung in nationale Färbungen der behandelten Rezeptionen Ossians, Youngs, der Skaldenpoesie bleiben aphoristisch am Rande seiner Untersuchung liegen. Der Grundgedanke, auf dem die vergleichende Literaturgeschichte ruht, ist der, daß ein literarisches Werk nicht vereinzelt dasteht, daß es vielmehr einen Brennpunkt von Strahlungen bildet, die es aus anderen Werken empfängt und, durch seine Eigenart verwandelt, an andere Werke weitersendet. Empfangene und gespendete Kräfte sind aber keineswegs auf die einheimische Literatur beschränkt, sondern greifen unaufhörlich über in Literaturen des gleichen oder auch eines fremden Kulturkreises. Hinzukommt, daß diese Einflußströme nicht sozusagen an sich selbst, als geistige Energien und alles umwandelnde Schauweisen beschrieben werden, sondern nur vermittels der ding- und geschehnishaft nacherzählbaren Motive, die auf diesen Strömen dahertreiben und an denen deren Bewegung zunächst zu konstatieren ist. Es liegt der vergleichenden Literaturgeschichte einmal also ein motivgeschichtlicher Positivismus zugrunde, der auf naturwissenschaftliche Richtungen (vergleichende Anatomie und Physiologie) zurückgeht. Ferner liegt ihr zugrunde ein literarischer Kosmopolitismus, der, in der guten Absicht, in fremden Literaturen sich umzuschauen, offenbar übersieht, daß diese fremden Literaturen selbst wieder bodenständig gebundene Bildungen sind, die wohl das Menschliche ausdrücken wollen, aber auf ihre Weise und nicht in kosmopolitischer Selbstentäußerung. Im Bilde der vergleichenden Literaturgeschichte wird die Literatur der Völker zu einem großen Motivmarkt, auf dem jeder beibringt, was er hat, und holt, was ihm beliebt; gewisse modische Strömungen bestimmen den Kurs und Preis einzelner Motivgruppen. Aber es kommt in Wirklichkeit darauf an, was einer — um im Bilde zu bleiben — zu Hause aus dem erhandelten Motiv macht. In der literarischen Kosmopolis der vergleichenden Einflußwissenschaft fällt der ganze sinnliche Charakter dahin, mit dem sich eine Bewegung in ihren hervorragenden und immer nationalblütigen Werken auszeichnet. Literaturgeschichte ist, da sie es mit den in Bild, Traum und Gefühl lebenden Kräften zu tun hat, nicht nur Motiv- oder Ideen-, sondern auch Kunstgeschichte. Die vergleichende Literaturgeschichte aber will und kann sich um diese Sinnfälligkeiten nicht mehr kümmern.

Der Deutsche, der durch die Schule Herders und der Romantik gegangen ist, kann sich diesen Abstraktionen der vergleichenden Literaturgeschichte nicht bequemen. Es mag mit dem in Frankreich immer lebensfähigen aufklärerischen Gedanken zusammenhängen, überall in der Welt die Gültigkeit des gleichen Natur- und Lebensplanes anzunehmen, daß man dort der vergleichenden Literaturwissenschaft ungleich mehr Aufmerksamkeit widmet als bei

1) Vgl. auch seine Programmschrift 'La Littérature comparée', Paris 1931. Sie enthält eine gedrängte Geschichte der vergleichenden Literaturwissenschaft, eine gute Bibliographie und eine Menge höchst angreifbarer positivistischer Thesen.

uns.[1]) Dem Gedanken des literarischen Kosmopolitismus ist die Herdersche Einsicht entgegenzuhalten, daß es nicht die Gemeinsamkeiten zwischen den Nationen sind, die ihre Literaturen anziehend machen, sondern ihre Besonderheiten, die sich stolz voneinander abheben, um auf ihre autonome Weise tief ins Menschliche, damit freilich die nationalen Grenzen am Ende besiegend, hineinzustoßen. Die Großartigkeit der Herderschen Dichtungsauslegung bestand ja gerade darin, in den Literaturen den unvergleichlichen nationalen Akzent herauszuhören als Ausdruck jenes natürlichen Gesetzes der Völkerindividualitäten, das die Dichtung eines Volkes zu dem kostbaren Schatz macht, als das wir sie bewundern. Der Träger dieser Individualität, dieses So-Seins, ist nicht das Motiv, sondern die Sprache. Man weiß, was verloren geht, wenn eine Dichtung von einer Sprache in die andere wandert. Selbst von der besten Übersetzung gilt, was Cervantes einmal sagt: im Vergleich zum Original ist sie nur wie die Rückseite einer gewirkten Tapete. Es gibt zuviel unveräußerliches Gut in einer Literatur, als daß die vergleichende Literaturgeschichte mit ihrem Stoff-Positivismus eine wesentliche Erhellung brächte. Karl Voßler hat einmal beobachtet, daß es immer das Verstandesmäßige, das Witzige ist, das sich vornehmlich in der Weltliteratur mitteilen lasse, weniger das Gemüthafte: Heine ließ sich besser übernehmen als Goethe, Seneca besser als Sophokles.[2]) Es ist verräterisch genug, wenn Van Tieghem in seiner Programmschrift der vergleichenden Literaturgeschichte Sainte-Beuve, den großen Gestaltenseher, als Hemmschuh für die Entwicklung des Comparatisme tadelt, weil er 'trop sensible à l'original' war (a. a. O. S. 28). Wenn vergleichende Literaturgeschichte einen Sinn haben soll, dann ist es der, daß sie frage, ob eine atmosphärische Gemeinsamkeit zwischen den verglichenen Literaturen da sei. Es wird selten der Fall sein. Vielmehr bedeutet die Aufnahme fremden Gutes immer eine lautere oder leisere Diskussion, bewirkt einen Umschmelzungsprozeß, der wichtiger ist als das entlehnte umgeschmolzene Gut. Diese Diskussion, diese Umschmelzung müssen untersucht werden. Dann läuft man nicht Gefahr, die völkische Individualität einer Literatur zu opfern auf dem imaginären Markt eines internationalen Motivhandels.[3]) Dies ist der Mangel des materialgeschichtlich so bedeutsamen Werkes

1) Frankreich hat fünf Lehrstühle für vergleichende Literaturgeschichte: zwei in Paris' je einer in Straßburg, Lille und Lyon. — In Deutschland ist die von Max Koch 1887 gegründete Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte wieder eingegangen.

2) K. Voßler in 'Zeitenwende' 1928, S. 193ff.

3) Wir wollen hier allerdings nicht so mißverstanden werden, als wäre die individualistische Anschauungsweise die einzige, die einem Werk gerecht wird. Selbstverständlich steht eine Nationalliteratur im Austausch mit anderen und wird erst im Verhältnis zur Entwicklung der anderen an ihrem richtigen Ort gesehen; das hat auch Herder betont. Auch ist innerhalb der Literaturen das einzelne Werk kein isoliertes, wie etwa die moderne Stilanalyse möchte, die das Werk aus seinem historischen Raum herauszieht. Aber ein anderes ist die Auflösung eines Werkes in 'Einflüsse', ein anderes seine Situierung im historischen Raum. Wenn die moderne Stilforschung ihre Analysen nur unter der Fiktion ausführen will, als ob es nichts anderes als das gerade untersuchte Werk auf der Welt mehr gäbe, so verrät schon die Überbelastung an Bedeutung, welche die schwelgerische Interpretation den geringsten Teilen einer Dichtung zumutet, das Hineingeheimnissen von Tiefsinn in die harmlosesten Wendungen, daß hier etwas nicht stimmt. Mit einer Dichtung ist es wie mit einer Stadt: man kennt sie erst, wenn man die Landschaft gesehen hat, in der sie liegt.

von Van Tieghem: aus der literarischen Konversation Europas hebt sich keine Nation in eigener Kraft empor, und wirklich Organisches und Ursprüngliches ist von Nachgeahmtem und Aufgepfropftem nicht mehr zu unterscheiden.

Es ist nicht der einzige Mangel. V. T. führt an einer Stelle seines Werkes (Bd. II, S. 100/102) die Aufnahme der vorromantischen Stoffe zurück auf das Bedürfnis der Leser nach neuer, stärkerer Erschütterung der Seele. Das Verhältnis zur Umwelt hat sich gewandelt: man will nicht mehr verstehen, sondern fühlen. Diese Erkenntnis ist aber von V. T. nicht mehr hineingenommen in die Geschichte der Vorromantik selbst. Dennoch weist diese Erkenntnis hin auf die psychologischen Voraussetzungen, aus denen erst der ganze Handel und Wandel des vorromantischen Stoffaustausches begreiflich wird. In der Vorromantik, wie in der Romantik überhaupt, handelt es sich um eine seelische Haltung, die weit über den literarischen Ehrgeiz hinausgeht und die man im letzten Innern nur erfassen kann durch eine mit allen Feinheiten des psychologischen Blicks arbeitende Gefühlsgeschichte. Romantiker sein, ist, trotz aller Literatenallüren, eine viel unliterarischere Daseinsform als Klassiker sein. Der Romantiker lebt davon, die Literatur im Mißverhältnis zum künstlich oder ehrlich erschütterten Leben zu empfinden bzw. die Literatur zu einer großen Konfession seines Lebens zu machen. Soweit wollte V. T. nicht vorstoßen. Die Vorromantik spielt sich für ihn im ausschließlich literarischen Bereich ab. Sie tritt an mehreren Stellen Europas gleichzeitig auf, man weiß nicht recht, woher. Diese Deutung hängt zusammen mit der Verdinglichung, die bei V. T. der Vorromantikbegriff erfährt. V. T., obwohl sich des Gradationscharakters der Bewegung bewußt, verwandelt in seiner Darstellung die historische *Kategorie* zu einer substantiellen geschichtlichen Wirklichkeit, die, unter Verzicht auf an- oder abschwellende Wandlungen, einfach positiv festgestellt wird. Der Gradationsbegriff, von dem wir oben sprachen, ist im Grunde hier noch ein Epochenbegriff, dessen Gefahr darin besteht, daß man in seiner Anwendung ein Ordnungsprinzip mit dem geordneten Stoff verwechselt.

Die Vorromantik von den Mängeln einer ausschließlichen Literaturgeschichte und eines positivistischen Epochenbegriffs befreit zu haben, ist das große Verdienst von *A. Monglonds* ausgezeichnetem Werk (9). Monglond stößt tiefer hinunter. Ihm ist die Vorromantik nichts anderes als das Werden einer neuen Poesie; diese aber beginnt ihr Weben nicht in der Literatur, sondern in der Lebens- und Gefühlsweise der Menschen. Aus der Literaturgeschichte steigt er herab in das Leben selbst. Es läßt sich schwer sagen, was sein Buch eigentlich ist. Es ist eine Strecke lang Soziologie, eine Strecke lang Geschichte, eine Strecke lang Psychologie und schließlich auch eine Strecke lang Literaturgeschichte. Ähnlich wie von Deutschland her Groethuysen es für die Weltanschauung des XVIII. Jahrh. getan hat[1]), will das Buch die Heraufkunft einer neuen Ausdrucks- und Denkweise der Dichter studieren an ihren Vorspielen in den praktischen Erfahrungen der menschlichen Gesellschaft oder in den neuen Gepflogenheiten ihres Müßiggangs. Das 'Leben',

1) B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, I, 1927, II, 1930. — Dies Buch ist mehr die Geschichte der Tatsache, wie die Menschen Gott verloren haben, als eigentliche 'Soziologie'.

auf das er dabei zurückgreift, ist ganz einfach die Gesamtheit der seelischen Verhältnisse im französischen Volk des XVIII. Jahrh., sofern sie Wort, aber noch nicht geschlossene Literatur geworden sind. Dies Unternehmen ist ganz ähnlich wie das, welches Bremond in seiner großen Histoire littéraire du sentiment religieux en France, nur mit anderen Zielen, ausgeführt hat. Monglond bezeichnet sich selbst als 'historien de la vie sentimentale'. Man könnte über sein Buch einen Satz von Taine schreiben: 'L'histoire n'est que l'histoire du cœur; nous avons à chercher les sentiments des générations passées, et nous n'avons à chercher rien autre chose.' Mornet hat etwas Ähnliches gewollt, wenn er in seiner Geschichte des Naturgefühls 'les mœurs', die 'Sitten' aufsuchte, um aus ihnen die Wandlungen im literarischen Geschmack abzuleiten. In dieser Rückwendung auf das 'Leben' wirkt Taines Begriff von Literatur nach, in welchem diese gedeutet wird als eine Funktion von geistigen, gesellschaftlichen und biographischen Umweltfaktoren. Es ist fast überflüssig, an Bergson zu erinnern. Man weiß, wie nahe die Verbindung zwischen seiner Philosophie und dem Dichtungsbegriff Bremonds ist. Dasselbe gilt für Monglond. Wie Bremond ist er ein Entdecker der verborgenen, sozusagen noch ungeborenen Poesie. Der Gewinn aus dieser Richtung auf das 'Leben' ist ein gewaltiger, trotz der Ungeklärtheit des Begriffs 'Leben', der vor einem strengen philosophischen Anspruch nicht standhält. Monglond geht in der Hauptsache aus von Stimmungen, die sich seit dem Beginn des XVIII. Jahrh. vorbereiten, und liefert die Belege dafür. Er bezeichnet die Dokumente, auf die er sich stützt: 'Des âmes, la poésie coule naturellement là où l'esprit ne fait pas effort pour l'atteindre, dans le secret des autobiographies, dans tous les livres, voyages, confidences, où se reflètent des émotions vécues, enfin dans les genres littéraires que le pseudo-classicisme méprise' (I, S. 173). Was in diesem halbliterarischen Gut gehegt und vorgebildet wird, das steigt erst spät hinauf in die reinere, abgekühltere Welt der hohen Literatur.

Daß dieser Aufstieg aus den Imponderabilien der 'Stimmung', der menschlichen Lebenshaltung, durch die halbliterarischen Äußerungen hindurch bis hinauf in die hohe Literatur verfolgt wird, das ist das Wesentliche. Der Gradationsbegriff 'Préromantisme' erfüllt sich hier in einer ganz anderen Weise als bei Van Tieghem. In einer der wenigen theoretischen Seiten seines Werkes bekennt sich Monglond zu einem gradweise fortschreitenden Geschichtsprozeß. Jede Epoche bringt wohl eine neue Weise des Sehens und Fühlens. Der Gefühlshistoriker erkennt, daß diese neuen Weisen keine plötzlichen Einbrüche sind. 'La soudaineté de ce renouvellement n'est qu'une apparence. Mille décorateurs se sont employés à planter la forêt sur laquelle Chateaubriand répand son clair de lune' (I, S. 104). Die Kontinuität von Vorromantik zu Romantik wird für Monglond ebenso wichtig wie die von Klassik zu Vorromantik. Damit erfüllt sich der eigentliche Sinn seiner Forschung, deren Einzelheiten überflüssig wären, wenn man in ihnen nicht immer wieder den treibenden Fluß der Geschichte spürte, der vom Alten zum fernen Neuen ununterbrochen fließt. Zur Verwendung des gefühlsgeschichtlichen Materials in einer einzigartigen Kontinuitätsdeutung kommt schließlich als Merkmal des Buches — und als Unterschied gegenüber Van Tieghem — noch hinzu, daß es sich fast vollständig von aller Rücksicht auf ausländische Einflüsse fernhält.

Monglond weiß, daß diese Einflüsse nie aufgenommen worden wären ohne eine Bereitschaft der französischen Seele für sie. Die romantische Seelenwandlung ist zu tief, als daß sie hätte importiert oder aus purer Bücherbildung nachgeahmt werden können. Eine große literarische Bewegung kann, bei aller Verwandtschaft mit Parallelen des Auslands, nur leben, wo sie dem Charakter der Nation entspricht. Frankreich hat seine vorromantischen Stimmungen allein aus sich selbst erzeugt.

Es entspricht dem Gradationsgedanken, wenn Monglond die vorromantische Bewegung, die deutlich um 1730 einsetzt, in drei Generationen aufteilt. So wie inhaltlich die neuen Gefühlsformen um ihren ersten großen Höhepunkt, um Rousseau, herumgeordnet werden, so wird die Generationszugehörigkeit ihrer Träger von der Epochenscheide 1789 aus bestimmt. Die um 1770—1789 Sterbenden waren in der Mehrzahl wohl noch Voltairianer und Freunde der Enzyklopädie, und doch waren unter ihnen die ersten Erschütterten und Beunruhigten. Gleichzeitig erreichte die neue Welle, also die Generation, die um 1789 durchschnittlich 45 Jahre alt ist, ihren Höhepunkt. Und schließlich verkörpert die Generation der 25jährigen die erste völlig romantisierte Schicht. Durch diese drei Generationen hindurch zieht sich die vorromantische Entwicklung. Sie ist, wie die Romantik selbst, die fortschreitende Ausbreitung des religiösen Fühlens, das alle Sphären des Lebens durchdringt und nicht nur auf die eigentlich frommen Geister, Kulthandlungen oder Werke beschränkt bleibt. Sein Vorspiel ist die Erschütterungssucht der raisonmüden Gesellschaft, jener große Strom der Empfindsamkeit, der die Romane Prévosts ergriffen hat und bei den Frauen einen wunderlichen Kult der seligen Schwächen heraufführt. So wird erzählt, wie Mme Lamballe zweimal in der Woche an ganz regelmäßigen Stunden ihre Ohnmachtsanfälle bekommt, zu denen sich die Bekannten einfinden. Vorromantisch sind alle jene Träume, die das Herz in eine milde, von der Gesellschaft weg aufs Einsame, Unendliche gerichtete Schwingung bringen. Der vorromantische Held, ein schmerzsüchtiger Entsager, und die vorromantische Heldin, eine angelische, unverstandene Frau: sie haben schon lange in der Wirklichkeit als neue 'Mode' gelebt, ehe sie in die Dichtung eingingen.[1]) Auch die Landschafts- und Reiseliteratur hat ihr lebensmäßiges Vorspiel gehabt, derart, daß man, im Hinblick auf die in Reisen und Phantasien bevorzugten Lieblingsorte, von einer 'géographie préromantique' des XVIII. Jahrh. sprechen kann; Erménonville zum Beispiel, die Wohn- und Grabstätte Rousseaus, war ein solcher Lieblingsort, zu dem die Franzosen in Scharen pilgerten. Vielfach

1) Wenn allerdings Monglond als Leitmotiv der vorromantischen Entwicklung immer wieder den Kontrast Valmont-René anführt, so ist das zunächst eine der chronologischen Inkonsequenzen, an denen er, allzu sehr oft dem Fluß der Geschichte hingegeben, ziemlich reich ist; denn die Vorromantik beginnt für ihn um 1730, und die 'Liaisons dangereuses' erschienen immerhin 1781. Ferner sind die 'Liaisons' nicht bloß das letzte Werk des Libertinage, sondern setzen die ganze Entfaltung der Empfindsamkeit voraus. Laclos ist ein scharfer Analytiker, der das empfindsame Requisit schon ganz im Sinne einer machiavellistischen Moral verwendet, Menschen zeigt, die ihr *Wissen* von den Empfänglichkeiten der Empfindsamen ausnützen zur brutalen Macht. Laclos leitet eine Kunst der Analyse ein, die zu Stendhal und mit diesem über die Romantik bereits hinausführt. — Wir verweisen auf eine demnächst erscheinende Analyse der 'Liaisons dangereuses'.

unabhängig vom englischen Einfluß entstand eine Wendung im Geschmack für die Jahres- und Tageszeiten; statt den Sommer liebte man nun den geheimnisvolleren Herbst und Winter, statt den klaren Mittag Dämmerung und Nacht. Neu ist, wie die Rolle Buffons für die Entstehung eines neuen Landschaftsideals gedeutet wird. Buffon sieht die Geschichte des Menschen als einen kurzen, geringfügigen Ausschnitt aus der Geschichte der Natur, verloren in den zeitlichen und räumlichen Dimensionen des Universums. Aus seinen Bildern vormenschlicher Naturkatastrophen und -einsamkeiten nährte sich das neue Motiv der menschenleeren, ins Uralte zurückweisenden Landschaft.

Den Mittelpunkt des Buches bildet die Schilderung der Revolution. Monglond schreibt (wie schon Michelet) ihre intime Geschichte. Sie ist der Höhepunkt der Empfindsamkeit. Taines These, längst erschüttert, erleidet einen neuen Stoß. Emotionale Faktoren überwiegen nicht nur im Volk, sondern auch in den Staatsmännern. War schon bei Diderot die soziale Sorge eine Sache des gerührten Herzens, so noch mehr in der Revolution; das Streben nach sozialem Ausgleich bedeutete nur zur Hälfte einen räsonnierenden politischen Gedanken; zur anderen Hälfte war es das gerne genährte Mitleid mit dem menschlichen Elend, mit den Unterdrückten und Beleidigten. Der Abbé Fauchet wollte mit seinen glühenden Vorträgen im überfüllten Palais Royal Politik machen aus den Rousseauschen Erleuchtungen eines tränenüberströmten Herzens heraus. Die Freude-Paroxismen der ersten Revolutionsjahre gehen in den Brutalitätsrausch der Schreckensherrschaft über. Aber mitten in den Septembermorden geschieht es, daß bei der Hinrichtung die Zuschauer von der jammernden Tochter eines Verurteilten so gerührt werden, daß sie Gnade für ihn verlangen und erhalten. Und zur selben Zeit, als die Guillotine Hunderte von Opfern abschlachtete, verbot ein Polizeierlaß den Metzgern, ihre Schweine auf offener Straße zu töten. Die brennende Kraft der revolutionären Ideologien kommt nicht aus der Vernunft, sondern aus dem Gefühlsrausch der Masse, welchen die Redner, selbst besessen, schürend fanatisieren. In diese Geschichte der Erregungen gehört dann auch die Auffassung des Dichters als eines Sehers und Zauberers. Dichter, wie auch die Philosophen, beanspruchen priesterliche Autorität. Die heute vergessene 'Philosophie de la Nature' des Delisle de Sales (1770) hatte mit ihren prophetisch eitlen Gesten einen ungeheuren Erfolg. Sébastian Mercier (eine der Hauptquellen Monglonds) fordert von der Gemeinschaft der Zukunft den ersten Rang für die Dichter. Das Genie ist 'hors de l'ordre commun'. Seine Konfessionen verlangen apokalyptisches Erschauern. Das notwendige Mißverhältnis dieses culte du moi zur Umwelt wird umstilisiert zu einem Kult des Scheiterns; Scheitern ist das Vorrecht der Edlen und Weisen. Schwungvolles Sich-Entblößen, eine wilde Konfessionssucht wird Mode. So steigert sich das Fieber des 'égotisme', erzeugt die monumentalen Eitelkeiten der Romantiker, bis dann in Joubert die französische Seele wieder zu ihrer Selbstbesinnung kommt. Joubert scheidet die gesunde von der kranken Romantik und führt damit (theoretisch) die Exaltationen des ausgehenden XVIII. Jahrh. in die beruhigte Kunst der Hoch-Romantik über, in welcher der Empfindsamkeitsrausch eine zeugungsfähige, echte dichterische Kraft geworden ist.

Monglond hat sich Jouberts Unterscheidung und Urteil zu eigen gemacht. Am Schlusse seines Buches (dem noch Fortsetzungsbände folgen sollen) tritt diese Rangordnung rein hervor, während sie zugunsten der sinnfälligen Stoffülle im Verlauf der Darstellung weniger berücksichtigt worden war. Monglonds Buch entspringt dem Glauben an die ewig jugendliche Kraft des Romantischen und Unbürgerlichen. Als Ergebnis der Vorromantik sind der Geschichte der Dichtung geblieben: die neue Würde der Lyrik und des Romans, erworben durch die Rehabilitierung des ganzen menschlichen Gefühlsbereichs, und die Öffnung des geschichtlichen Sinnes, erworben durch die machtvolle Erweiterung des menschlichen Horizonts. Monglonds Werk gehört zu denen, die sich schlecht referieren lassen, weil ihr Reiz in der künstlerischen Sinnfälligkeit liegt, mit der sie ihren Stoff auszubreiten wissen. Die Geschichtsbegriffe, auf die Monglond sich gründet, sind nur der weite Rahmen, der angefüllt wird mit dem Kleinleben des intimen XVIII. Jahrh. Aus Liebe zur Romantik geschrieben, bewahrt sich das Buch die glückliche Manier liebhaberhaften Verweilens bei seltsamen Menschen und absonderlichen Gefühlen. Gewiß ist die chronologische Ordnung, die ihm zugrundeliegt, schwer zu überschauen, so daß man bei der Lektüre etwas ins 'Schwimmen' gerät. Wo der Ideenhistoriker gerade, fortschreitende Linien zieht, da entwirft Monglond in impressionistischer Weise eine Anzahl von Porträts bald aus dem Anfang, bald aus der Mitte, bald aus dem Ende des Jahrhunderts. Aber man hat noch nie so anschaulich in alle die kleinen Provinzseelen hineinschauen können, wie sie von einer merkwürdigen Unruhe heimgesucht werden und dann schwärmerisch zu ihrem erlösenden Rousseau hinstreben. Die beste Tradition französischer Kritik lebt in dieser Kunst des Porträtierens. Das Buch hebt einen Schatz vernachlässigter Quellen. In seiner Verwertung von Anekdoten, vom ganzen Klatsch der Briefe und Memoiren, in der Aufmerksamkeit auf das Unscheinbare als das recht eigentlich Symptomatische einer Zeit, auf den Humus, der die kommende große Literatur nährt, spricht die große Kunst, Literaturgeschichte wieder zur Anschauung werden zu lassen. Mornet mag für seine Vorromantik-Forschungen noch zahlreicheres und noch entlegeneres Material verwendet haben, aber Monglond hat ihm den Sinn für die in den Quellen enthaltenen Gefühlswerte voraus. Was er schreibt, ist im Grunde ein Stück aus der Geschichte der französischen Existenzformen. Seine Funde, so impressionistisch locker er sie darbietet, sammeln sich in dem Gradations- und Kontinuitätsgedanken, der das XVIII. mit dem XIX. Jahrh. verbindet. Die morphologische Analyse der Romantik erkennt, wieviel wichtiger als alle Stoff- und Motiveinflüsse aus dem Ausland die Selbstverwandlungen der französischen Seele waren. Sie ist im besten Sinn des Worts nationale Geschichtsschreibung, weil sie ins innere, unableitbare Leben ihres Volkes hineinführt.

Ähnliche Ziele haben die drei Bände von *Trahards* Werk (10). Auch Trahard sucht 'cette continuité qui apparaît de mieux en mieux quand on descend au fond des choses' (I, S. 267). Auch er geht davon aus, daß die Wurzeln der Romantik tief ins XVIII. Jahrh. hinunterreichen. Romantik ist ihm in der Doppelpoligkeit des menschlichen Geistes der ewige Gegenpol zum ebenso ewigen Vernunftprinzip. So müßte eine Untersuchung der Kontinuität notgedrungen in die frühesten Zeiten

der französischen Literatur führen. Aber erst da, wo das seelische Leben als Vorform der Romantik greifbar wird, möchte Trahard ansetzen. Diese Vorform ist ihm die Empfindsamkeit des XVIII. Jahrh., beginnend bei Prévost und Marivaux, einmündend in den großen Erfüller Rousseau. Empfindsamkeit ist die Entdeckung der großen Leidenschaft als das Schicksal großer Seelen. Zugleich ist sie, ähnlich wie für Monglond, das Eindringen religiöser Stimmungen in alle Bereiche des Lebens und Denkens, der Glaube an den menschlichen Geist und an das menschliche Vermögen, gut und edel sein zu können aus sich selbst heraus, ohne Hilfe der religiösen Dogmatik. Damit schildert Trahard, ohne es so auszudrücken, die Säkularisierung des christlichen Glaubensbegriffs, der seine vorgeschriebenen Vorstellungen, nicht aber seine Glut verliert. Es entsteht der Typus des 'croyant sans la foi'. Und: 'Il appartenait à la sensibilité d'accomplir ce miracle' (II, S. 286). Der Wert von Trahards Buch liegt, gemeinsam mit der anderen Vorromantik-Forschung, in der Hervorhebung jenes zweiten, von der Aufklärung abgedrängten Stromes der Literatur. Er enthält die bisher trefflichste Analyse der Prévostschen Romane und eine ebenso treffliche Deutung der so oft mißverstandenen Widersprüchlichkeiten im Denken Diderots. Trahard beschränkt sich auf den literarischen Ausdruck der Vorromantik. Auch er versteht sie zwar als eine neue Existenzform, ohne sie aber in der Kleinmotivik sekundärer Autoren oder unliterarischer Brief- und Memoirenschreiber aufzusuchen. Kritisch wird man bei seiner strengen Scheidung von Aufklärung und Empfindsamkeit nur fragen: sind das wirklich so getrennte Welten? Wirkt nicht hinter ihren Unterschieden ein gemeinsamer Denktypus, ausgedrückt im gemeinsamen Urstands-Gleichheits- und Tugendgedanken, oder in all den Versuchen, einerseits die 'Vermögen' des Herzens zu definieren, so wie man andererseits die 'Vermögen' der Vernunft zu definieren unternahm? Das Problem der Vorromantik ist wohl erst gelöst, wenn man sie nicht mehr als Fremdkörper im XVIII. Jahrh. sieht, sondern als emotionale Abwandlung von Autonomiegedanken, an denen der Rationalismus ebenso beteiligt war.

Die große, einflußreiche Literatur der Illuminaten und Theosophen macht *A. Viatte* (11) für die Geschichte der Vorromantik nutzbar. Monglonds Gedanke, daß die Vorromantik ein wenn auch verwandeltes Neu-Erwachen des religiösen Geistes sei, ist hier schon in ganz konkreter Weise auf einem Sondergebiet erhärtet worden. Wiederum treffen wir denselben Kontinuitätsgedanken und Gradationsbegriff als Leitfaden der Forschung. Jene Sekten und religiösen Eigenbrödler sind lange von der Literaturgeschichte verachtet und vernachlässigt worden; aber 'rien n'est indigne de l'historien; dans l'enchevêtrement des effets et des causes, les fous pèsent souvent plus que les sages' (II, 275). Auch für Viatte ist Romantik nicht bloß Literatur, sondern eine neue Art, das Leben zu fassen. Mit der übrigen Vorromantik haben Illuminaten und Theosophen die Methode und Richtung ihres Denkens gemein: innere Schau des Wesens der Welt, 'contempler sans images', 'parler sans langage', Überwindung der Raison als der Störerin aller echten Ergriffenheit und alles echten Ergreifens der Dinge. Der Mikrokosmos erklärt den Makrokosmos, Seelenkunde eröffnet die universale Philosophie. In gradualistischer Weise ist das Universum gegliedert; der Mensch ist ein gefallener Engel, in lang-

samer Selbstreinigung wieder aufsteigend zu ursprünglicher Würde. Verbindet sich der Inspirationsgedanke der Martinisten mit Rousseaus 'lumière intérieure', um zur romantischen Absage an die Vernunftphilosophie zu führen, so leitet der aus dem Neuplatonismus stammende Gedanke vom gestürzten Menschen zu V. Hugo und noch eindeutiger zu Lamartines berühmtem Vers: 'L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux.' Die konservative Kritik an der Revolution, scheinbar von de Maistre aus Burke bezogen, ist vorgebildet in den eschatologischen Bildern der Martinisten, die voll sind von Erwartung einer künftigen Katastrophe und dahinter einer Wiederkehr des goldenen Zeitalters. Eschatologische Stimmungen und Voraussagungen vor der Revolution gehen in apokalyptische Auslegung der Revolutionsfakten über. Saint-Martin und die Duchesse de Bourbon deuten schon vor de Maistre die Revolution als Gericht Gottes über sein abgefallenes Land, wie denn der Weltlauf, im Gegensatz zur aufklärerischen Fortschrittsidee, überhaupt als Probezeit und Strafe verstanden ist. Insgesamt wollen die Illuminaten eine ähnliche Überwindung der Trockenheit des Jahrhunderts wie die empfindsamen Vorromantiker: 'Saint-Martin cherche Dieu pour les mêmes raisons que Jean-Jacques se réfugie dans la nature' (II, 270).

Die Vorromantik-Forschung ist stets zugleich auch eine innere Geschichte der Revolution. Dies gilt ebenfalls für das äußerst wichtige Werk von *F. Baldensperger* (12), das, ohne es zu wollen, in den Ideen der französischen Emigranten der Revolutionszeit den letzten, beschleunigt sich abwickelnden Akt der Vorromantik schildert. Der hohe Wert des Buches liegt (ähnlich wie bei Monglond und Viatte) darin, daß es Einblick gewährt in die Vorbereitungen und Unterströmungen von Ideen, die man viel zu isoliert zu sehen pflegte. Indem es seine Darstellung auf eine Reihe von vergrabenen Quellen aufbaut, hat es, wie die ganze Vorromantik-Forschung, die grundsätzliche Bedeutung, mit unbekanntem, aber wichtigem Material vertraut zu machen. Die in der Romantik vollzogene Berührung mit dem Ausland wird bei den Emigranten in aller Sinnfälligkeit vorerlebt. Sie entdecken die Vielfarbigkeit der Welt und geben in dieser Erkenntnis den klassizistischen Gedanken vom französischen Kulturmonopol auf. Müde geworden an der bloß gesellschaftlichen Existenz, gründen sie zwar auch im Ausland ihre Salons, tragen aber die französischen Keime einer neuen Erweckung des lyrischen Ichs mit hinein und lassen sie befruchten von der lebendigen Dichtung der Deutschen, Engländer, Italiener. Indem sie das ausländische Theater mit eigenen Augen sehen, lernen sie, wie jede Literatur nach ihrer nationalen Eigengesetzlichkeit ein organisches Leben führt. Der erste systematische Angriff auf den esprit du libre examen unternimmt der Emigrant Sabatier de Castres. Getroffen von schwerem eigenem Schicksal, wenden sich die Emigranten dem Glauben an die Hand der Vorsehung oder an ein unenträtselbares, aber unerschütterliches Fatum zu; die *ἀνάγκη* V. Hugos ist hier längst als Erlebnisgut vorbereitet. Politisch führen die Ideen der Emigranten zum Konservatismus De Bonalds und, auf Umwegen, zum Konservatismus Balzacs und der modernen Staatstheoretiker. Literaturgeschichtlicher Höhepunkt ihrer Wandlungen ist die improvisierte Rede Rivarols im Hause Chênedollés in Hamburg (1795) über die Dichtung als eine eigenständige metaphorische Auslegung der Welt

durch den besessenen Seher, nicht durch den Gebildeten. Alle unter den Emigranten hervortretenden Ideen münden in die Romantik ein; sie selber, meist mit Überschätzung der revolutionären Elemente interpretiert, ist die literarische Blüte, in welcher das konservative Denkgut der Franzosen aufgegangen ist, die, um es zu bewahren, dem brutalen Stoß der Revolution ausgewichen sind.

So bilden die Leistungen der modernen französischen Vorromantik-Forschung eine vortreffliche gegenseitige Ergänzung, im stofflichen wie im methodischen Ergebnis. Fragen wir, was über das Fachwissenschaftliche hinaus aus diesen Arbeiten sich für uns ergibt, so ist nur zu wiederholen, was im Lauf unserer Sichtung schon dargelegt wurde. Der beste Teil dieser Forschungen stößt den Einflußgedanken ab als eine Verfälschung des geistigen Lebens, so wie es wirklich verläuft. Die Literatur empfängt ihre kräftigste Prägung von der Existenzweise eines Volkes. Sie entsteht nicht durch internationalen Stoff- und Motivhandel, auch wenn sie mit anderen Völkern im Gespräch ist, von ihnen lernt und auf sie wirkt. Es ist das schönste Ergebnis von Monglonds Buch, daß es, indem es die Literatur als Ausdruck einer Existenzweise auffaßt, eine Huldigung bedeutet für den eigenständigen schöpferischen Geist seines Volkes, das schon stark genug war, für die neuen Ahnungen neue Wege zu finden. In Deutschland sieht die Entwicklung der Vorromantik anders aus. Sie ist in ähnlichem schrittweisem Aufsuchen ihrer Entwicklungsstationen noch nicht geschrieben. Aber ein Forscher, der das unternimmt, kann von der Sinnenfreude, dem Spürsinn, dem Takt und der Liebe des französischen Forschers zu seiner Nation nur lernen.

BIBLIOGRAPHIE

Zusammenstellungen der Préromantisme-Literatur in: *Girard-Moncel*, Pour et contre le romantisme, 1927 und *A. Farinelli*, Il romanticismo nel mondo latino, 1927. Aus letzterem auch bedeutsam das Kapitel 2 aus dem ersten Band (Correnti romantiche attraverso i secoli).

1. *M. Souriau*, Histoire du romantisme en France I, II, 1927. — 2. *D. Mornet*, Le Sentiment de la Nature en France de J. J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre, 1907. — *Ders.*, Le Romantisme en France au XVIIIe siècle, 1912. — *Ders.*, Einleitungsband zu seiner Ausgabe der Nouvelle Héloise, 1925. — 3. *E. Walser*, Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance, Basel 1932. — 4. *A. Viscardi*, Saggio sulla letteratura religiosa del Medio Evo, Padua 1932. — 5. *E. Gilson*, Les idées et les lettres, 1932. — 6. Außer den besprochenen Werken kommen noch in Frage: *E. Estève*, Études de littérature préromantique, 1923. — *W. Folkierski*, Entre le classicisme et le romantisme, 1925. — *H. Tronchon*, Romantisme et préromantisme, 1930. — 7. Es seien genannt: *E. Seillière*, Le mal romantique, 1908. — *Ch. Maurras*, Romantisme et Révolution, 1904 (1928). — *Pierre Lasserre*, Le Romantisme français, 1907. — *L. Reynaud*, Le Romantisme, ses origines anglo-germaniques, 1926. — 8. *P. Van Tieghem*, Le préromantisme I, 1924, II, 1930. — 9. *A. Monglond*, Le Préromantisme français I, II, 1930 (Grenoble). — 10. *B. Trahard*, Les Maîtres de la sensibilité française I, II, 1931. — 11. *A. Viatte*, Les sources occultes du romantisme I, II, 1928. — 12. *F. Baldensperger*, Le Mouvement des idées dans l'émigration française (1789—1815) I, II, 1924.

DIE VORGESCHICHTSFORSCHUNG

ERKENNTNISMÖGLICHKEITEN UND ERKENNTNISGRENZEN

Von W. Petzsch

(Mit 1 Tafel)

Die Umwertung vieler Werte, die sich im Verlaufe der nationalsozialistischen Revolution vollzogen hat, hat zwei Wissensgebiete, die bisher nur am Rande der offiziellen Wissenschaft ein wenig beachtetes Dasein führten, zu einer Bedeutung erhoben, die auch ihre eifrigsten Vorkämpfer kaum erhofft haben: die Rassenkunde einschließlich Vererbungslehre und Eugenik und die Vorgeschichte. Von ihnen ist die Rassenkunde die jüngere Wissenschaft, aber doch der Vorgeschichte gegenüber im Vorteil. Trotz aller Schwierigkeiten, die noch in vielen Punkten bestehen, bilden ihre einzige und unbestrittene Grundlage exakte Forschungen. Untersuchungen und Messungen am tatsächlich vorhandenen Skelett- oder lebenden Material. Für Phantasie oder gar für Intuition, für alles, was von einer klaren wissenschaftlichen Grundlage abweicht, ist in ihr kein Raum. Anders ist es in der Vorgeschichtswissenschaft, deren offizielle Anerkennung zugleich den Beginn eines schweren Kampfes um die Gültigkeit ihrer Forschungsgrundlagen bedeutete. Die allgemeine Abwendung vom Rationalismus, die Betonung der rassisch bedingten Erbanlagen auf körperlichem wie seelischem Gebiet haben in der Vorgeschichtsforschung dazu geführt, daß weite Kreise voll ehrlicher Begeisterung für die Kultur unserer altgermanischen Vorfahren den sicheren Weg methodisch gewonnener Erkenntnisse verlassen und Schwarmgeistern nachlaufen, die an die Stelle wissenschaftlicher Methode ihr subjektives Wunschbild setzen und unter verächtlicher Beiseiteschiebung methodischer Kleinarbeit eine aus 'Erberinnern' und Intuition gewonnene Gesamtschau zu geben sich anheischig machen, die auch die schwierigsten und ungeklärtesten Probleme spielend löst. Daß so etwas überhaupt möglich ist, liegt zum Teil auch in der Besonderheit der Quellen unserer Wissenschaft begründet, den Bodenfunden. Vermag man die Funde selbst auch nicht zu ändern, so ist doch in ihrer Ausdeutung, ihrer Auswertung für völkische Fragen der Urzeit, für die materielle und geistige Kultur ihrer Hersteller der Phantasie und Willkür weitester Spielraum gelassen, und dieser Spielraum wird gerade von Außenseitern weidlich ausgenutzt. Besonders üppige Blüten treibt die Phantasie in den Fragen, die die Erkenntnis der geistigen Kultur der Urzeit, vor allem die Religion, die Gottes- und Weltanschauung des urgeschichtlichen Menschen betreffen, also Fragen, in denen die Funde meist versagen. Aber auch auf anderen Gebieten, selbst auf solchen, wo die Wissenschaft schon zu mehr oder minder gesicherten Ergebnissen gekommen ist, macht sich heute der Dilettantismus unerträglich breit. Gewiß sind in der Vorgeschichte mehr als in anderen Wissenschaften die Laien zur Mitarbeit berufen; nur weitgehende Mitwirkung aller Bevölkerungsschichten vermag bedrohtes Volksgut, wichtigstes Denkmäler- und Forschungsmaterial vor der Vernichtung zu retten und kann so dem Forscher neues Forschungsmaterial als Grundlage für seine Arbeit liefern.

In dieser Mitarbeit nimmt seit langem die Volksschullehrerschaft eine rühmliche Stellung ein, aber auch Ärzte, Pfarrer u. a. beteiligen sich vielfach an dieser ebenso schönen wie lohnenden Aufgabe. Gar mancher aus dem Kreise solcher Lokalforscher hat der Wissenschaft auch sehr brauchbare zusammenfassende Bearbeitungen des Fundmaterials geschenkt, Darstellungen der vorgeschichtlichen Entwicklung eines begrenzten Gebietes, die um so wertvoller zu sein pflegen, je mehr sie sich davon fernhalten, weitreichende Probleme lösen zu wollen. Weniger zu begrüßen ist es, wenn jetzt Leute, deren Beschäftigung mit der Vorgeschichte womöglich erst seit dem 30. Januar 1933 datiert, sich berufen fühlen, eine Vorgeschichte ihrer Provinz oder gar ganz Deutschlands zu schreiben, wie man sie jetzt leider so häufig findet. Die Verfasser solcher zusammenfassenden Darstellungen sind darauf angewiesen, aus mehreren vorhandenen Büchern den Stoff für ihr neues Buch zu extrahieren; wo ihre Vorlagen voneinander abweichen, haben sie nicht die Möglichkeit, auf Grund eigener methodischer Schulung zwischen Richtigem und Falschem, zwischen Tatsachen und Hypothesen zu entscheiden, und es gibt nun einmal nicht ganz selten Leute, die immer auf das Verkehrte hereinfallen.

Wie jede Wissenschaft, die ernst genommen sein will, muß auch die Vorgeschichte eine ausgebildete, ihren Bedürfnissen angepaßte Methode besitzen, und nur wer neben einer umfassenden, auf eigener Anschauung beruhenden Materialkenntnis diese Forschungsmethoden völlig beherrscht, ist zur Lösung weitreichender Probleme und zur kritischen Betrachtung von zusammenfassenden Forschungsergebnissen und Arbeitshypothesen befugt und berufen.

Die Vorgeschichte, nach ihrer Zielsetzung vielfach und treffender Urgeschichte genannt, ist ein Zweig der allgemeinen Kulturgeschichte, also eine historische Wissenschaft. Ihre Quellen sind die Bodenfunde, d. h. der Teil der Kulturhinterlassenschaft des urzeitlichen Menschen, der sich bis auf unsere Zeit im Boden hat erhalten können. Es sind im wesentlichen die Gegenstände aus unvergänglichem Material, besonders aus Stein und Metall, während die sicherlich überaus zahlreichen Gerätschaften aus vergänglichem Stoff (Holz, Horn, Knochen, Gewebe) nur unter ganz besonders günstigen Lagerungsverhältnissen, vor allem im Wasser oder Moor, sich erhalten haben, meist aber spurlos vergangen sind. Mitunter deutet noch eine geringe Verfärbung des Erdreiches die Stelle und die Form vergangener Geräte oder Bauteile an. Das Quellenmaterial der Urgeschichte ist also sehr lückenhaft und einseitig, und darin liegt eine wesentliche Erschwerung der Erkenntnis urzeitlicher Kulturzustände. Die Durcharbeitung des Quellenmaterials muß nun als nächstes Ziel eine zeitliche Gliederung des Fundstoffes erstreben, denn eine historische Wissenschaft ist nicht denkbar ohne ein festes chronologisches Rückgrat. So hat das Streben der bedeutendsten Forscher des vorigen Jahrhunderts dem Ziel gegolten, eine sichere Chronologie zu schaffen, eine um so schwierigere Aufgabe, als lediglich die Funde selbst dazu herangezogen werden konnten.

Als ein sicheres Mittel zeitlicher Gliederung des Fundstoffes erwies sich die Stratigraphie (*stratigraphische Methode*): wenn an einer Fundstelle mehrere deutlich erkennbare Kulturschichten, von einander getrennt durch fundleere,

'sterile' Zwischenschichten, übereinander liegen, so ist bei ungestörter Lagerung der Schichten klar, daß die unteren Kulturschichten und die in ihnen enthaltenen Fundstücke älter sind als die darüberlagernden Schichten. Auf solchen stratigraphischen Beobachtungen in den Höhlen Süddeutschlands und Südfrankreichs beruht unsere ganze Chronologie des Paläolithikums, der eiszeitlichen Kulturen. Ähnlich ist es, wenn sich etwa in dem Erdmantel eines Hügelgrabes Nachbestattungen finden; sie müssen jünger sein als das Hauptgrab, über dem der Erdhügel ursprünglich errichtet wurde. Gewiß sind solche Fälle nicht selten, aber sie sind doch nicht allgemein genug, um eine Grundlage für die Chronologie der gesamten Urzeit abzugeben; darum mußte eine andere Methode gefunden werden, die sich gleichermaßen auf alle vorgeschichtlichen Perioden anwenden ließ, eine Methode, die sich lediglich auf den Formen der Fundstücke selbst aufbaut. Das war die *typologische Methode*.

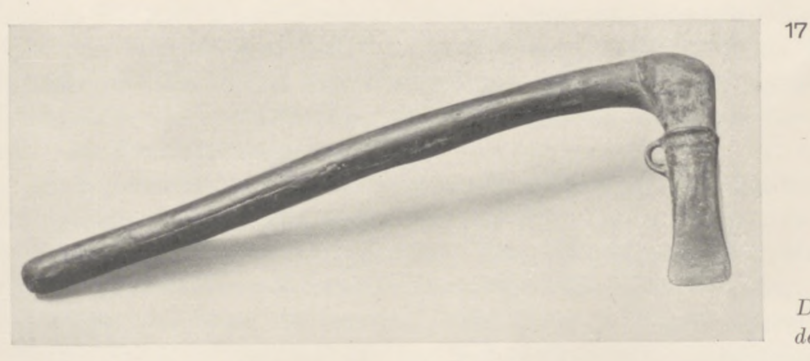
Vergleicht man in einem größeren Museum Geräte, die in großen Massen vorhanden sind, miteinander, etwa die Feuersteinbeile im Kieler oder Stralsunder Museum, so erkennt man unschwer, daß bei aller Verschiedenheit im einzelnen, in Größe, Farbe u. a. sich die ganze Masse nach bestimmten Merkmalen, Querschnitt, Gesamtform, Gestaltung der Schneide und des Nackens in ganz wenig Gruppen einteilen läßt, die sog. Typen. Für diese Typen galt es nun die zeitliche Abfolge ausfindig zu machen. Voraussetzung dafür war die Aufstellung des 'Dreiperiodensystems', die Verteilung des gesamten Fundstoffes auf die Stein-, Bronze- und Eisenzeit. Das ist vor 100 Jahren dem Kopenhagener Museumsdirektor Thomsen auf Grund einer Sichtung seiner Museumsbestände und gleichzeitig dem Gymnasialdirektor Danneil in Salzwedel auf Grund systematischer Ausgrabungen gelungen. 50 Jahre später tat dann der große schwedische Forscher Oskar Montelius den entscheidenden Schritt zur Aufstellung eines brauchbaren chronologischen Systems. Er wandte die darwinistische Entwicklungslehre auf die vorgeschichtlichen Gerätetypen an, indem er bei den bronzezeitlichen Typen der Beile, Gewandnadeln, Schwerter und Schmuckdosen eine Entwicklung von einfacheren, älteren zu vollkommeneren, jüngeren Formen nachwies. Da nun aber nicht selten degenerierte Endglieder einer Entwicklungsreihe dem Ausgangspunkt der Entwicklung recht ähnlich sind, gilt es, nach Kriterien zu suchen, die einen Hinweis darauf geben, daß der angenommene Verlauf der Entwicklung richtig ist. Dafür bietet die Entwicklung der Bronzebeilformen ein gutes Beispiel. Lange Zeit, bevor man den Gebrauch der Bronze kannte, verwendete man schon das Kupfer, das nicht gegossen, sondern gehämmert wurde, zu Geräten, besonders zu Beilen. Die ältesten Beile der Bronzezeit haben noch ganz die Form der jüngsten Feuersteinbeile und haben erst einen ganz geringen Zinnzusatz (Abb. 1). Die Beilklinge wurde in das gespaltene kürzere Ende eines knieförmig gebogenen Holzschaftes eingezwängt und durch Umschnürung befestigt (s. Abb. 17). Die Versuche, eine immer bessere Befestigung der Klinge im Schaft zu erreichen, führen zur Ausbildung des Randbeiles (Abb. 2—5), das allmählich einen immer größeren Zinngehalt bekommt, bis er 10 % erreicht hat, die klassische Zusammensetzung der Bronze, weiter vom Randbeil über das Absatzbeil (Abb. 6 und 7) zum Lappenbeil

(Abb. 9) und weiter zum Tüllenbeil (Abb, 10—13), mit dem die einfachste und vollkommenste Verbindung zwischen Klinge und Schaft erreicht ist. Die Tatsache, daß die um das Schaftende herumgelegten Lappen des Lappenbeiles bei den ältesten Tüllenbeilen noch als Ornament weiterleben (Abb. 11), bildet eine sehr wesentliche Stütze für die Annahme, daß sich die Entwicklung tatsächlich in der angegebenen Weise vollzogen hat ('rudimentäres Ornament'). Andere Typen der Bronzezeit verdanken ihre Entwicklung im wesentlichen dem steigenden Schmuck- und Prunkbedürfnis, wie die Gewandnadeln (Fibeln); ihr Ausgangspunkt ist im Norden eine einfache Nadel mit durchbohrtem Hals; durch ihn wurde ein Faden gezogen, der um die Nadelspitze herumgewickelt wurde, um das Herausrutschen der Nadel aus dem Gewande zu verhindern. Die Umsetzung dieses Fadens in einen Bronzedraht, dessen Ende zu Spiralen aufgerollt wurden, ergab die zweiteilige nordische Fibel, die sich zu den riesigen Prunkfibeln der jüngsten Bronzezeit, den gewölbten Plattenfibeln, entwickelt. Um nun das zeitliche Verhältnis solcher Entwicklungsreihen zueinander festzustellen, untersuchte Montelius dann die 'sicheren' Funde, d. h. solche Funde, bei denen die Gewißheit besteht, daß alle Gegenstände, aus denen der Fund besteht, zu gleicher Zeit in die Erde gekommen sind (Grabfunde und Depotfunde); dabei stellte er fest, daß Beile oder Fibeln einer bestimmten Entwicklungsstufe immer nur mit Schwertern oder Schmuckdosen einer entsprechenden Entwicklungsstufe zusammen vorkommen. So kam Montelius auf Grund seiner 'typologischen' Methode zu einer Einteilung der gesamten nordischen Bronzezeit in sechs Perioden. Diese Methode kann natürlich nur eine relative Chronologie ergeben; wir können mit ihrer Hilfe lediglich feststellen, welche Typen älter oder jünger sind, wir können aber nicht ihr Alter in Jahreszahlen ausdrücken. Eine absolute Chronologie mit festen Jahres- oder Jahrhundertzahlen ist nur dort möglich, wo wir einen Anschluß an die schon sehr früh 'historischen' Kulturen des Mittelmeers gewinnen. Mit ägyptischem Import können wir bestimmte Schichten in Kreta datieren, mit kretischem solche in Mykenä und Tiryns; mykenische Formen sind nach Italien hinübergegangen, und italischer Import spielt in der nordischen Bronzezeit eine wichtige Rolle. Daß eine Datierung nordischer Bronzen auf diesen Umwegen keine genauen Feststellungen gestattet, liegt auf der Hand, und so erklären sich die starken Abweichungen in den Ansätzen der maßgebenden Bronzezeitforscher. Während Kossinna den Beginn der Bronzezeit im Norden auf 2300 v. Chr. datierte und Montelius auf 2000 v. Chr., neigt die neuere Forschung sehr dazu, die übertrieben hohen Zahlen herabzudrücken und setzt den Beginn der eigentlichen Bronzezeit im Norden etwa auf die Mitte des zweiten Jahrtausends.

Die Ausbildung der typologischen Methode hat nun eine Bedeutung gewonnen, die weit über die Aufstellung eines chronologischen Systems hinausgeht. Sie ist die Vorbedingung geworden für die Feststellung von Bevölkerungsverschiebungen oder Bevölkerungskonstanz in den Zeiten, die weit jenseits jeder literarisch-historischen Überlieferung liegen. Die Beobachtung und Vergleichung der Fundmengen erweist deutlich, daß schon von der Steinzeit an auf europäischem Boden ganz verschiedene Kulturen geherrscht haben, die in sich einheitlich, von den Nachbar-

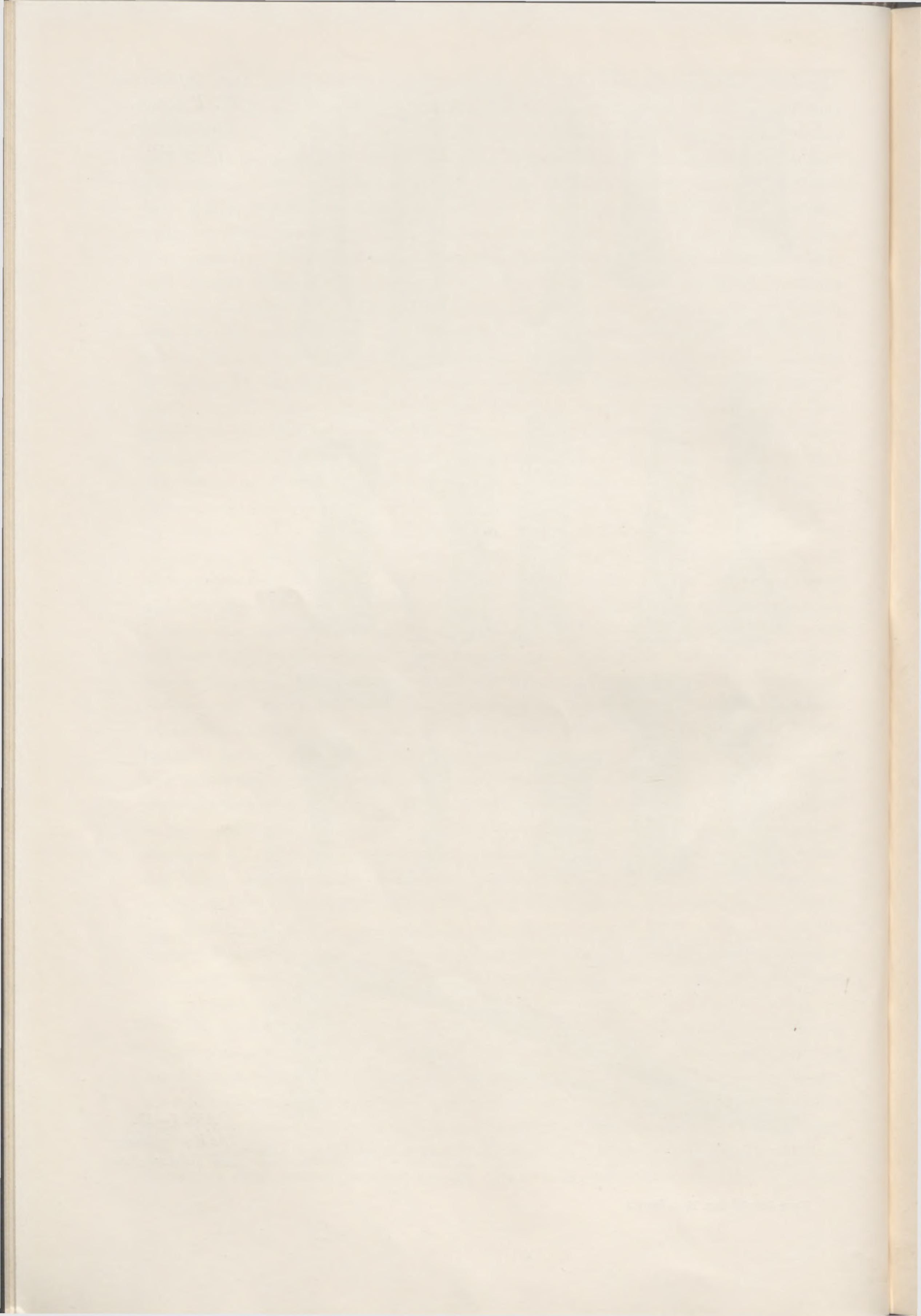
Zum Aufsatz von W. Petzsch, Vorgeschichtsforschung

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16



17

Abb. 1—17. Die Entwicklung des Bronzebeiles



kulturen dagegen scharf getrennt sind. Nehmen wir beispielsweise den Beginn der Jüngeren Steinzeit (Neolithikum) Europas, so haben wir in scharf abgegrenzten Teilen Skandinaviens und Norddeutschlands mit dem Zentrum in Dänemark und Schleswig-Holstein die sehr charakteristische Megalithkultur, auch Nordische Kultur (im engeren Sinne) genannt. Ihren Namen hat sie von den eindrucksvollsten Denkmälern, den großen Steingräbern (Megalithgräbern). Die Gebrauchsgeräte und Waffen sind mit erlesenem Geschmack und großer Sorgfalt in der Hauptsache aus Feuerstein hergestellt, die fein und sorgsam verzierten Tongefäße in Formen und Ornamenten der Korbflechttechnik entlehnt. Die Gräber sind Familiengrabstätten, von vornherein auf Massenbestattung berechnet, der Grabinhalt beschränkt sich auf Gebrauchs- und Arbeitsgerät ohne Waffenbeigabe. Megalithgräber gibt es auch anderswo in Europa, im Küstengebiet Westeuropas von Spanien bis nach England herauf, darum charakterisiert erst die Gesamtheit der oben bezeichneten Kultureigenschaften die nordische Megalithkultur, nicht schon einzelne Kulturelemente. Neben dieser stark ausgeprägten und eigenwüchsigen Kultur findet sich, auf gleicher Grundlage erwachsen, in dem gleichen Gebiet die sog. Einzelgrabkultur, auch Kultur der Schnurkeramik genannt, die, wie schon der Name sagt, durch Einzelgräber mit Beigabe von 'Schnurbechern' (Tonbecher mit Schnurverzierung, die durch das Eindrücken von gedrehten Schnüren vor dem Brennen des Gefäßes erzielt ist) und von Streitäxten oder Dolchen überall klar gekennzeichnet ist. Ganz abweichend von diesen beiden Kulturen ist die der donauländischen Bandkeramik, die sich im ganzen Donaugebiet findet und nach Mitteldeutschland hineingreift bis in die Gegend von Magdeburg, rheinabwärts bis nach Köln. Ihr Träger war ein friedliches Bauernvolk, dessen Gerätschaften vorwiegend der Feldbestellung dienten. Nach Osten hin schließt sich an sie der Kulturkreis der 'bemalten Keramik' an, zweifellos der Bandkeramik aufs nächste verwandt. Im Westen grenzt an den Kulturkreis der Bandkeramik die sog. Pfahlbau- oder Michelsberger Kultur, am stärksten in Südwestdeutschland und im Westalpengebiet vertreten, mit ihren zahlreichen Befestigungsanlagen und den Uferrandsiedlungen (nicht Wassersiedlungen) der Pfahlbauten. Bei allen diesen Kulturen handelt es sich um wirkliche Kulturkreise, die durch die Summe sämtlicher Kultur- und Lebenserscheinungen voneinander getrennt sind. Sie zerfallen ihrerseits allmählich, besonders in Rand- und Grenzgebieten, wieder in eine Anzahl von Sondergruppen, die sich vor allem durch ihre Keramik voneinander abheben, aber doch fremden Kulturen gegenüber sich als eine Einheit darstellen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wir es bei den großen Kulturkreisen mit den Lebensäußerungen von Völkern zu tun haben; die Sondergruppen kann man Einzelstämmen zuweisen.

Die Entstehung solcher Kulturen, die Herausbildung ihrer Besonderheit und ihr Verhältnis zu den Nachbarkulturen hängt sicherlich in hohem Maße von Umwelteinwirkungen ab; die Landschaft mit ihren Bodenerzeugnissen, ihrem Klima und Tier- und Pflanzenwelt formt Kulturen und Völker. Die steinzeitlichen Völker Nordeuropas sind zwar alle erst nach dem Ende der Eiszeit eingewandert und brachten ihre körperlichen und geistigen Anlagen bereits mit, gehörten auch sicher

verschiedenen Rassen an; aber was aus diesen Anlagen gemacht wurde, wie sich die verschiedenen rassischen Elemente miteinander verschmolzen, so daß sich durch Auslesevorgänge doch im wesentlichen eine körperlich und geistig einheitliche Menschengattung herausbildete, das ist nur aus dem Einfluß der nordischen Landschaft und Natur, nicht zum geringsten Teil auch des Meeres, zu erklären. Jedem eigenwüchsigen Volk entspricht auch eine eigenwüchsige Kultur, und für die Forschung kommt es darauf an, die Gesamtheit aller Kulturformen, die für ein Volk bezeichnend sind, herauszuarbeiten. Ihre kartographische Festlegung auf den sog. Typenkarten muß dann ergeben, daß die Verbreitungsgebiete der verschiedenen Leitformen sich decken, soweit die Formen der gleichen Entwicklungs- und Zeitstufe angehören. Die Unterscheidung zwischen älteren und jüngeren Stufen ist ja durch die Typologie ermöglicht, die Gleichzeitigkeit der Formen durch die 'sicheren Funde' (Grab- und Depotfunde) nachweisbar. Bei der kartographischen Festlegung der Typenverbreitung wird man häufig die Feststellung machen, daß die jüngeren Typen ein größeres Gebiet einnehmen als die älteren. Trifft das für die Gesamtheit oder die Mehrzahl der für ein Volk bezeichnenden Formen zu, so deutet das auf eine Ausdehnung des Siedlungsgebietes dieses Volkes. Erscheint gar die Gesamtheit solcher Typen in einem Gebiet, das räumlich in keinem Zusammenhange mit dem eigentlichen Siedlungsgebiete jenes Volkes steht und vorher unbesiedelt oder von einer anderen Kultur eingenommen war, so ist der Schluß berechtigt, daß dieses Volk ganz oder teilweise ausgewandert ist. Ersteres ist anzunehmen, wenn im Heimatlande keine Funde mehr auftreten, die aus dem Formenbestand der alten Bevölkerung weiterentwickelt sind. Das ist nur sehr selten der Fall; viel häufiger ist der Fall, daß die Formenentwicklung im Ausgangsgebiet nicht abbricht, sondern nur eine wesentliche Verringerung der Funde auftritt. Dann darf man annehmen, daß nur ein Teil, vielleicht der Bevölkerungsüberschuß, abgewandert ist, wie wir es heute bei den germanischen Stämmen der Völkerwanderungszeit entgegen der literarischen Überlieferung nachweisen können. Die Voraussetzung für solche Schlüsse ist immer, daß die systematische Durchforschung des Bodens in dem betreffenden Gebiet soweit fortgeschritten ist, daß man mit Sicherheit sagen kann: die angebliche Siedlungslücke ist nicht einfach eine Forschungs- oder Fundlücke. Es muß mit aller Schärfe betont werden, daß nur in ganz wenigen Teilen unseres deutschen Vaterlandes die Forschung so weit fortgeschritten ist, daß auch nur für bestimmte Perioden Fundlücken ausgeschlossen sind.

Wandert also ein Volk aus seinem Ursprungsgebiet aus, so entsteht ein Kulturabbruch. Wandert ein fremdes Volk in dieses selbe Gebiet ein, friedlich oder als Eroberer, so bringt es natürlich seine eigenen Kulturformen mit. Es entsteht eine Mischkultur, die ihre Elemente aus beiden Kulturen entnimmt. Ist keines von beiden der Fall, so muß sich die ursprüngliche Kultur jenes Volkes ungestört weiter entwickeln, und zwar so, daß man den jüngeren Formen immer die Entwicklung aus den älteren ansehen kann. Gelingt es, die ungestörte Entwicklung bis auf historische Zeiten herabzuführen, in denen wir die Bevölkerung des betreffenden Gebietes mit bestimmten Volksnamen belegen können, so ist der Schluß berechtigt, daß dasselbe Volk schon seit der Urzeit in demselben Gebiet

gesiedelt hat. Das ist die Methode der *Siedlungsarchäologie*, die Gustaf Kossinna für die Germanenforschung begründet hat. Kossinna ging aus von der römischen Kaiserzeit, für die durch Caesar, Ptolemaeus und vor allem durch Tacitus Germanen als Bewohner ganz Germaniens gesichert sind. Zunächst gelang es ihm, bei den germanischen Stämmen Ostdeutschlands (östlich der Oder) Besonderheiten in Form und Verzierung der Tongefäße und im Körperschmuck nachzuweisen, die ihm eine klare Trennung der Ostgermanen von ihren westlichen Nachbarn, den Sueben, gestatteten, und durch Untersuchung der Grabsitten konnte er wiederum drei Hauptstämme der Ostgermanen herausarbeiten und durch Verwertung römischer Schriftstellernachrichten mit dem Stammesnamen der Burgunder, Vandalen und Goten belegen. Ebenso hat Kossinna durch Herausarbeitung der suebischen Besonderheiten diesen großen Stammesverband (Irminonen) von den beiden anderen Verbänden, den Ingväonen und den Istväonen, klar trennen können. Da die Ostgermanen, wie er nachweisen konnte, erst im II. vorchristlichen Jahrh. aus Skandinavien in Ostdeutschland einrückten (die Burgunder aus Bornholm-Burgundarholm, die Vandalen aus Jütland, später die Goten und Gepiden aus Mittelschweden), so mußte die Weiterverfolgung nach rückwärts an den suebischen Stämmen verfolgt werden, was besonders in Hannover ziemlich lückenlos bis zur Bronzezeit möglich war. So hat Kossinna eine ununterbrochene Entwicklung vom Beginn der Bronzezeit bis auf die Germanen der Kaiserzeit nachgewiesen, die uns berechtigt, die Träger der nordischen Bronzekultur als Germanen anzusehen. Über eine methodische Schwierigkeit ist er allerdings leicht hinweggeglitten, die bei Anlegung eines strengen Maßstabes immerhin das ganze Gebäude bedenklich ins Schwanken bringen kann. Das ist der Übergang von der Bronzekultur, die ja noch weit in die erste Eisenzeit hineinreicht (bis etwa 500 v. Chr.), zur reinen Eisenkultur. Die Bronzebearbeitung beruht auf dem Gußverfahren, das im Norden einen ganz erstaunlichen Grad von Vollkommenheit erreicht hat, die des Eisens auf der Schmiedetechnik, die auf ganz anderen Voraussetzungen beruht und darum die einfache Übersetzung der Bronzeformen in Eisen unmöglich macht. So entlehnt der germanische Norden, in dem das Fundmaterial sich in dieser Zeit auffällig verringert, die wichtigsten Geräteformen von den südlichen Nachbarn, den Kelten, und es hat lange gedauert, bis sich eine eigene germanische Formenwelt herausgebildet hat. Da liegt unser stärkstes Kriterium für die Fortdauer des Germanischen in der Beibehaltung der bronzezeitlichen Grabsitte, der Leichenverbrennung und Beisetzung der Leichenbrandurne in einer Steinkiste unter einem Grabhügel, wenn auch später der Hügel verschwindet und die Steinkiste aus flachen Steinplatten in eine einfache Umpackung der Urne mit Feldsteinen umgewandelt wird. Die Kelten haben dagegen im Gegensatz zu den Germanen dauernd die Skelettbestattung geübt, die bei einzelnen Germanenstämmen erst um Christi Geburt wieder auftaucht. Bei dem Übergang von der Bronze- zur Eisenkultur müssen wir also notgedrungen von der Forderung abgehen, daß der gesamte Formenvorrat sich ununterbrochen weiterentwickeln müsse, um eine Siedlungskonstanz nachzuweisen, da ein solcher technischer Umbruch eine Fortentwicklung der alten Formen einfach unmöglich macht.

Aus diesen Darlegungen dürfte klar geworden sein, wie groß die Schwierigkeiten sind, die sich der Erforschung der politischen Geschichte vorgeschichtlicher Völker entgegenstellen. Und dabei sind das doch nur Dinge, die die materielle Kultur angehen. Wieviel schwieriger muß es da sein, Schlüsse auf das soziale, geistige, religiöse Leben des Urzeitmenschen zu ziehen!

Verhältnismäßig am leichtesten ist noch die Erkenntnis sozialer Verhältnisse. Wenn wir an altsteinzeitlichen Fundplätzen Reste von vielen Tausenden von großen Jagdtieren an einer Stelle aufgehäuft finden (2000 Mammute bei Predmost in Mähren, 40000 Wildpferde bei Solutré a. Saone), so können wir getrost den Schluß ziehen, daß sich die Menschen jener Zeit zu gemeinsamen Jagdzügen zusammentaten, was wiederum einheitliche Organisation und Leitung eines solchen Unternehmens in sich schließt. In der Ausstattung der bronzezeitlichen Hügelgräber tun sich so starke soziale Unterschiede kund, daß bei besonders reich ausgestatteten Gräbern die Bezeichnung „Königsgrab" (Kung Björns Höj bei Uppsala, Fürstengrab bei Leubingen) berechtigt erscheint. Und wenn in süddeutschen Steinzeitdörfern (Federseemoor in Schwaben) ein Gehöft oder Gebäude sich durch bevorzugte Lage oder Größe von allen anderen hervorhebt, so dürfen wir es wohl als Häuptlingswohnung bezeichnen. Auf vorgeschichtlichen Befestigungsanlagen ist gelegentlich die 'Kommandantur' deutlich erkennbar, und in vereinzelten Fällen (Goldberg bei Nördlingen) ist sogar die politische Gliederung einer ganzen Landschaft in großen Umrissen zu erkennen. Gerade auf diesem Gebiete werden die Zusammenfassung von zahllosen Einzelbeobachtungen und die fortschreitende Siedlungsgrabung fraglos noch sehr wichtige Aufschlüsse bringen.

Wesentlich enger begrenzt ist für uns die Möglichkeit sicherer Erkenntnis, wo es sich darum handelt, aus den Funden das geistige und religiöse Leben der Urzeit abzulesen. Zwar zeugt jedes Gerät von den geistigen Anlagen seines Verfertigers, von seiner Geschicklichkeit und seinem Geschmack und Formensinn; wohl zeugt jedes sorgfältig und kunstvoll zugerichtete Grab mit seiner Grabausstattung, den liebevoll hergerichteten Beigaben von einem Glauben an ein körperliches oder nur seelisches Fortleben nach dem Tode — darüber hinaus aber ist alles vieldeutig und unsicher. Gewiß wird man manche Erscheinung durch heute noch fortlebenden Volksaberglauben deuten können, aber nur mit großer Vorsicht und nur ausnahmsweise darf man Anschauungen einer viel späteren Zeit zur Erklärung urgeschichtlicher Erscheinungen heranziehen. In der wikingerzeitlichen Ynglingasaga z. B. wird erzählt, Odin habe bestimmt, daß der auf dem Scheiterhaufen verbrannte Krieger in Walhall nicht nur das besitzen sollte, was ihm auf den Scheiterhaufen gelegt sei, sondern auch das, was er selbst bei seinen Lebzeiten sich durch Vergraben in der Erde gesichert habe. Diese Angabe dürfen wir als Erklärungsmöglichkeit auch verwerten, wenn wir die schon in der Steinzeit auftretenden Depot- oder Verwahrfunde, die Sitte, wertvolle Gegenstände oder Waffen in der Erde oder im Wasser bzw. Moor zu verbergen, erklären wollen. Dabei muß man sich aber klar sein, daß es sich nur um eine Deutungsmöglichkeit neben anderen, ebenso berechtigten handelt (z. B. Verbergen von Wertsachen in Kriegszeiten, Opfergaben usw.). Durchaus unstatthaft aber ist es, den

germanischen Götterhimmel der Eddazeit ohne weiteres in weit frühere Zeiten zurückzuverlegen und mit den Göttergestalten der Edda etwa die bronzezeitlichen Felszeichnungen Skandinaviens zu erklären, wie es heute vielfach geschieht. Davor warnt nachdrücklich schon das Zeugnis von Cäsar und Tacitus; aber es wäre auch ohne dies Zeugnis höchst sonderbar, wenn seit der Bronzezeit keine Weiterentwicklung des germanischen Götterglaubens stattgefunden hätte, ungeachtet aller Veränderungen der geistigen Anschauungen, auf die wir aus dem Wechsel der Grabsitten schließen müssen. Von einer so gewaltigen Bewegung wie der Völkerwanderung müssen wir stärkste Einflüsse auf den alten Götterglauben annehmen, ebenso von der vielfältigen Berührung mit der römischen Götterwelt und dem Christentum. Wir müssen uns da bescheiden und feststellen, daß wir über diese Dinge nur wenig wissen und vielleicht niemals ganz Genaues wissen werden. Da den Felszeichnungen analoge Darstellungen auch in Gräbern vorkommen, dürfen wir nur vermuten, daß die Darstellungen irgenwie mit dem Totenkult, mit der jenseitigen Welt, in Verbindung stehen, vielleicht auch, daß Totenkult und Götterkult für die damalige Zeit grundsätzlich nicht voneinander zu trennen sind. Aber alle darüber hinausgehenden Einzeldeutungen sind und bleiben nur Möglichkeiten, deren Aufzeigung gewiß interessant und verdienstlich ist, die auch sicherlich öfters einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen, die aber noch nicht zu den gesicherten Ergebnissen der Forschung gehören. Gerade auf diesem Gebiet wird heute ungeheuer viel gesündigt, und es sind fast ausnahmslos Nichtfachleute, die ihre Ansichten mit ebenso großer Sicherheit wie mangelnder Sachkunde vortragen und — Glauben finden! Je mehr einer von diesen Dingen versteht, desto vorsichtiger wird er in seinen Schlüssen sein und desto stärker wird er stets das Hypothetische seiner Erklärung betonen, wie es z. B. der schwedische Forscher Almgren in seinem Werke 'Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden' (Diesterweg, Frankfurt 1934) tut.

Für die ältesten, 'primitivsten' Kulturstufen hat sich neuerdings auch für den ernsthaft forschenden und kritisch eingestellten Fachmann eine Möglichkeit von Erkenntnissen auf diesem Gebiete ergeben, die über das rein Urgeschichtliche hinaus in der Heranziehung einer Nachbarwissenschaft besteht, der vergleichenden Völkerkunde (*'komparative' Methode)*. Die Erforschung primitiver Völker, die heute noch oder wenigstens noch in jüngster Vergangenheit auf rein steinzeitlicher Kulturstufe standen (Pygmäen), liefert bei vorsichtiger Auswertung wichtiges Material nicht nur für die Wesensdeutung von Gerätschaften, Bauformen und Grabsitten der Urzeit, sondern vermag uns auch Einblick in die geistige und religiöse Vorstellungswelt primitiver Völker zu geben. Besonders wertvoll sind auf diesem Gebiet die Arbeiten des Wiener Prähistorikers Oskar Menghin im Anschluß an die ethnologische Kulturkreisforschung der Wiener Schule. Nachdem die Ethnologen die großen Kulturkreise der Pflanzer, Viehzüchter (Hornvieh- und Reittierzüchter) und Jägervölker herausgearbeitet haben, hat Menghin die ältesten uns bekannten Diluvialkulturen in drei Grundkulturen scheiden können, eine urtümliche Faustkeil-, Klingen- und Knochenkultur, und hat diese mit jenen ethnologischen Kulturkreisen gleichgesetzt. Der Faustkeilkulturkreis ist der älteste

Pflanzerkreis. Die Faustkeile deutet Menghin als Geräte zur Bodenbearbeitung und schließt daraus auf einen urtümlichen Anbau von Nutzpflanzen im Hackbau; Träger der Arbeit und damit des Nahrungserwerbs ist das Weib; hier entsteht die 'mutterrechtliche' Kultur mit einer mütterlichen Fruchtbarkeitsgöttin (Magna Mater). Die Geräte der Klingenkultur sind nach Menghin vorwiegend Jagdwaffen, gehören also dem Jägerkulturkreis an. Hier entsteht der Totemismus, der das Jagdtier in ein besonderes magisch-verwandschaftliches Verhältnis zum Menschen setzt und sich durch Jagdzauber (diluviale Höhlenzeichnungen) einen Einfluß auf die Jagdbeute sichern möchte. Hier herrscht das Vaterrecht ebenso wie bei den Viehzüchtern, die durch die Knochenkulturen vertreten sind. Zuerst ist nach Menghin das Renntier gezähmt und gezüchtet, dann das Rind und von einem Teil der Stämme das Pferd. Besonders die Reittierzüchter sind äußerst bewegliche und kriegerische Völker, ohne deshalb dauernd Nomaden zu bleiben. Sie haben eine besondere Rolle bei der Ausbildung der Indogermanen gespielt, die sich nach dem Rückzug des Gletschereises in Nordeuropa auf der Grundlage einer Mischung der Pflanzer-, Jäger- und Viehzüchterkultur herausbildeten. Der Ausgleich der Bauernkultur und des kriegerischen Herrentums der Reittierzüchter zeigt sich in vollkommenster Weise bei den Germanen. — Gewiß ist das Ergebnis, das Menghin vorlegt, nicht als endgültig anzusehen, da vor allem die Kulturkreislehre noch einer wesentlichen Durcharbeitung und Verfeinerung bedarf; aber den Grundgedanken Menghins darf man durchaus beipflichten und erwarten, daß die enge Verbindung zwischen Völkerkunde und Urgeschichte uns wichtige Aufschlüsse soziologischer und geisteskundlicher Art über die ältesten menschlichen Kulturen schafft. Für spätere, entwickeltere Kulturperioden dürften diese aber kaum Geltung gewinnen.

Die hier gegebene Übersicht über die Forschungsmethoden der Urgeschichtswissenschaft soll die engen Grenzen aufzeigen, die unserer Erkenntnis urgeschichtlichen Lebens gesteckt sind. Nur die Anwendung dieser in langsamer und zäher Arbeit mehrerer Generationen erarbeiteten Methoden ergibt Urgeschichtswissenschaft, nicht Intuition oder gute Einfälle, die einem beim Spaziergang in der Oldenburger Heide kommen, wie es an einem neueren 'Forscher' in einer halbwissenschaftlichen Zeitschrift jüngst gerühmt wurde. Wissenschaftliche Kritik und noch mehr Selbstkritik — das ist das Erste und Wichtigste, was von einem Forscher auf dem Gebiet der Urgeschichte verlangt werden muß.

K. H. Jacob-Friesen, Grundfragen der Urgeschichtsforschung. Hannover 1928. — *O. Montelius*, Die älteren Kulturperioden im Orient und in Europa. Bd. I. Die Methode. Braunschweig 1903. — *G. Kossinna*, Ursprung und Verbreitung der Germanen in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Leipzig 1928. — *O. Menghin*, Weltgeschichte der Steinzeit. Wien 1930. — *O. Almgren*, Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Frankfurt 1934. — *C. Schuchhardt*, Alteuropa. 2. Aufl. Leipzig 1926. — *Ders.*, Vorgeschichte von Deutschland. München 1928. — *H. Schmidt*, Vorgeschichte Europas I. Leipzig 1924 (Aus Natur u. Geisteswelt Nr. 571). — *W. Schultz*, Altgermanische Kultur. München 1934. — *W. Petzsch*, Deutsche Ausgrabungen auf deutschem Boden. Karlsruhe 1933. — *H. Hahne*, Totenehre im alten Norden. Jena 1929.

DER ROMANISCHE UND GOTISCHE SAKRALBAU ALS AUSDRUCK DES RELIGIÖSEN BEWUSSTSEINS

Von Paul Girkon

(Mit 1 Tafel)

Die Bedeutung von Werken der bildenden Kunst ist keineswegs nur darin gegeben, daß sie Gegenstände des Schönheitsgenusses sind und unter der Bestimmung stehen, das Leben des Volkes und des einzelnen durch den Glanz der Schönheit zu verklären. Kunstwerke sind schöpferisch gestaltetes Leben, das aus einem Schöpfungsakt hervorgegangen zu neuer Schöpfung wird: zur Lebenserneuerung des Volkes und des einzelnen. Und weil sich in der Gestalt des Werkes das Wesen und Werden lebendiger Mächte bezeugt, darum sind künstlerische Gestaltungen vollgültige Zeugnisse für die besondere Art der Zeit und des Geistes ihrer Entstehung. Diese Feststellung ist im Grunde eine Selbstverständlichkeit. Trotzdem ist es noch nicht so sehr lange her, daß die wissenschaftliche Forschung sich diesen Quellen zugewandt hat. Denn die Deutung des Kunstwerkes bedarf ebensosehr des künstlerisch wie des wissenschaftlich geschulten Urteilsvermögens. Sie fordert die Persönlichkeit des Urteilenden: daß er sich in das Werk versenkt und schauend einfühlt. Alle lebendigen Kräfte und Werte, aber auch alle Gefahren und Abenteuer des Subjektiven erheben ihr Haupt auf dem Weg zum Wesen des Kunstwerkes. Und erst in letzter Zeit hat die nüchterne Vorsicht wissenschaftlicher Forschung den Glaubensmut gefunden, den unersetzlichen Entdeckerwert des Subjektiven anzuerkennen und einzusetzen. Aber auch im Bereich der Wissenschaft gehören Wagnis und Gefahr zum Weg des Entdeckers — und keinesfalls nur als Forschungshemmung, sondern ebensosehr als Forschungsförderung.

Doch ist es wohl noch ein anderer Grund, der die Auswertung der Kunstwerke für die Deutung ihrer Entstehungszeit gehindert hat. In den letzten Jahrzehnten entstanden die Werke der bildenden Kunst aus privaten Eingebungen oder Einfällen der Künstler im Atelier. Die Kunst wurde zur Angelegenheit der Kenner und Liebhaber und verlor die lebendige Verbindung mit dem Volk. An diesem widernatürlichen Vorgang waren keineswegs die Künstler schuld. Sondern auch hier spiegelt die Kunst das Wesen der Zeit und ihres schicksalhaften Verhängnisses; es gab nicht mehr 'Volk' im eigentlichen und wesentlichen Sinn. Der Gesamtgeist verfiel in Zersetzungserscheinungen, die ihn mit völliger Auflösung bedrohten. Deshalb bietet in jenen Jahrzehnten die Kunstgattung, die gänzlich aus der Beziehung zum Gesamtgeist lebt, die *Architektur*, das trostlose Bild einer gänzlichen Unfruchtbarkeit, ebenso die mit ihr lebensnotwendig verbundenen Kunstzweige der Glasmalerei, des Mosaik, der Architekturplastik und des Kunsthandwerks, während die Atelierkünste in Malerei und Plastik eine Hochblüte entfalten. Aber diese heimatlose Atelierkunst hat sich in den letzten Zukkungen ihrer Entwicklung selbst die Katastrophe bereitet. Die Architektur wurde von neuem zur Kernstätte der künstlerischen Gesamtschöpfung. Die ihr zugehörigen Werkweisen erfuhren mit ihr das Wunder der Wiedergeburt. Und dieser

Verwandlungsvorgang ist die *künstlerische Weissagung neuer Volkwerdung.* An der Schwelle einer neuen Zeit geschah in Deutschland der gewaltige Umschwung des gesamten deutschen Lebens durch die nationalsozialistische Revolution. Sie hat der deutschen Kunst das Ziel neuer Volksverbundenheit gesetzt. Man würde die Größe dieser Aufgabe völlig verkennen, wollte man sie als eine Angelegenheit des guten Willens der schaffenden Künstler ansehen. Es handelt sich hier um nicht Geringeres, als um das Letzte und Größte: die Wiedergeburt des Volkes und seine schöpferische Genesung zu neuem Gesamtgeist. Wenn ein wahrhaft wesentlicher und lebendiger Gesamtgeist zur Wirklichkeit wird, dann wird mit einer unentrinnbaren, schicksalhaften Naturgesetzlichkeit die Kunst sein Ausdruck werden und damit jenseits aller flachen Popularisierung eine allein wertvolle und echte Beziehung zum Volk gewinnen. Vielleicht darf im Angesicht solcher Beziehungen die Vermutung gewagt werden: weil jetzt wieder Volk wird und eine neue Kunst des Gesamtgeistes im Werden ist, deshalb wagt es die Wissenschaft wieder, die Werke der Kunst als Zeugnisse und Quellen geistesgeschichtlicher Erkenntnis auszuwerten.

Romanik und *Gotik* sind darin eins, daß die Künstler dieser Epochen Bevollmächtigte und Gesandte des Gesamtgeistes sind. Der romanische Künstler ist namenlos und dieses Namenlose ist die Größe seiner schöpferischen Kraft. Der gotische Künstler beginnt, einen Namen zu gewinnen. Die vorgotische Anonymität verdichtet und prägt sich zur geschlossenen und damit abgesonderten Persönlichkeit, die sich für ihr Werk verantwortlich weiß und sich mit ihrem Namen zu ihm bekennt. Aber auch in diesen Persönlichkeiten wirkt und waltet der Gegenpol des Gesamtgeistes und gibt ihnen die unerhörte Spannung ihres wagenden Gestaltens. Romanik und Gotik stehen beide nicht im Zeichen des Wortes, sondern im Zeichen der *Gestalt.* Bekanntlich ist das Wort ebensosehr das Mittel gegenseitiger Absonderung, wie gegenseitiger Vereinigung der Redenden. Und es ist kein Zufall, daß die virtuose Hochzüchtung des Wortes zugleich mit der Überzüchtung des Pinsels und Meißels die Fieberkurve des Gesamtgeistes bezeichnet. Die Sprache des Gesamtgeistes ist im Mittelalter nicht das *Wort,* sondern das *Zeichen.* Drei Gestaltungsgebiete beherrschen die geistige Bildung jener Zeiten: geschaute *Naturgestalt,* geschaute *Kunstgestalt* und geschaute *Kultgestalt.* Das dritte Gebiet ist nicht nur neben den beiden ersten, sondern zugleich in ihnen vorhanden: im Kultus wird der Sinngehalt von Natur und Kunst, ja der Sinngehalt des ganzen Lebens repräsentativ dargestellt. Das Wunder der Glaubenswelt, die sich im Kultus verkündigt, ist Geheimnis und Offenbarungsgehalt der Natur, ist Gegenstand und zugleich schöpferischer Urgrund der Kunst. Die Zeichen*sprache* des Mittelalters ist Ausdruck des Zeichen*glaubens*: Verständigung nicht im Irdischen, sondern im Überirdischen. Für den mittelalterlichen Menschen hat das Zeichen stets die Bedeutung, die es im biblischen Bericht des Pfingstereignisses gewinnt: es gehört zum Wunder, zum Geist und zum Ende der Tage. Das Zeichen wird nicht gemacht, sondern es geschieht. Es geschieht im Bereich des Naturhaften, das noch der Raum des Wunders ist. Es geschieht im Kultus, in der Kunst und im Leben, es geschieht überall und spannt den

Schauenden auf das unsichtbar-Jenseitige. Der Lebensraum der Romanik und Gotik ist beherrscht vom *Pansymbolismus*, vom *Allzeichenglauben*. Und dieser Allzeichenglaube der mittelalterlichen Weltanschauung ist zur Baugestalt geworden im romanischen und gotischen Dom.

Der Satz muß in seiner ganzen Paradoxie hingestellt werden: *die Architektur ist das Schicksal eines Volkes*. Man hat noch heute dafür weithin kein Verständnis — aber einer der ältesten biblischen Berichte sagt darüber alles Wesentliche: die Geschichte vom Turmbau gen Himmel. Ein Wandervolk, das in Zelten wohnt, zieht gen Osten und erlebt den Morgen einer Zeitenwende. Es wandelt sich aus dem Wandervolk zum seßhaften Volk und besiegelt diese Wandlung durch den Beschluß, einen Turm zu bauen, 'um sich einen Namen zu machen'. Der Name aber bedeutet im Alten Testament stets die Wirklichkeit, die gegenwärtige und wirksame Tatsächlichkeit des Wesens. Deshalb darf der Gottesname nicht ausgesprochen werden. Der Name macht Gott gegenwärtig und wird dadurch zur Vernichtung dessen, der ihn ausspricht. Das Volk in der Wende will seinen Namen nicht sagen, sondern bauen. Der gebaute Name hält das Volk zusammen und hindert die Zerstreuung. Er ist die gebaute Wirklichkeit des Volkes als eines unzertrennlichen, mit der Heimaterde verwurzelten Gesamtlebens. Und dieser Name ist ein Turm, ein Turm von der Erde gen Himmel. Er sagt und verwirklicht nicht nur das irdische, sondern darin zugleich das überirdische Wesen des Volkes. Und weil ihm dieser gebaute Name nicht gelingt, weil die Todesmacht der Gottesgegenwart in ihm zu nahe und zu wirklich wird, darum zerbricht das Volk und wird zerstreut und seine Sprache verwirrt: seine Architektur wird sein Schicksal.

Im Gebiet des Naturhaften ist der *Raum*, im Bereich der Kunst ist der *Dom* das Zeichen aller Zeichen. Das eigentliche Thema des mittelalterlichen Sakralbaus ist der *Zeichencharakter des Raumes*. Der Raum ist allumfangende, allgegenwärtige Lebensmacht und Todesmacht. Er ist der Himmel über der Heimat und zugleich der Bann der Ferne, der das Heimatgefühl aus der Nähe in die Weite verlagert und Herz und Füße ruhlos macht. Er ist die Wunderwelt der Himmelshöhe mit Wolken, Stürmen und Sternen, mit dem Wechsel von Licht und Finsternis. Er ist der Urgrund des Lebens und der Abgrund des Todes. Und er ist das Grauen des grenzenlos Leeren, das numen vacui, das große Geheimnis. Architektur ist Baugestalt der Raumvision. In den Domen erscheinen die Züge des gotischen und romanischen Raumgesichtes.

Damit die Darstellung dieser Gesichte in ihrer Verwandtschaft und Unterschiedlichkeit sich nicht ins Allgemeine verliert, sollen zwei Bauwerke zu Deutern ihrer Epochen werden: das romanische *Patroklus-Münster* und die gotische Kirche *St. Maria zur Wiese* in Soest. Beide sind typische Zeugnisse niedersächsischer Geistesart ihrer Entstehungszeiten. Beide gehören darüber hinaus zu den gänzlich reifen und meisterlich-charakteristischen Höchstleistungen des romanischen und gotischen Stils. Die ehemalige Stiftskirche des Soester Schutzheiligen Patroklus ist fast 1000 Jahre alt: 954 wurde das Stift durch Erzbischof Bruno von Köln, den Bruder Ottos I., gegründet. Das Münster ist in seiner heutigen Gestalt eine dreischiffige Basilika mit Kreuzschiff ohne Vierungsturm, quadratischem Ostchor

mit Apsis und Westwerk mit Turm (um 1215). Der Grundstein der Wiesenkirche, wie sie im Volksmund genannt wird, ist laut Inschrift 1331 gelegt worden. Sie ist ein dreischiffiger kubischer Hallenbau mit drei Chören im Osten und Vorhalle mit zwei Türmen im Westen.

Beide Bauten sind 'orientiert', d. h. in die Ost-West-Richtung gestellt. Der Glaube an das geistige Christuslicht hat den Naturglauben an die Sonne nicht beseitigt, sondern hat ihm den Zeichencharakter aufgeprägt: das Naturereignis des Sonnenaufgangs ist Wunderzeichen, das den Aufgang des ewigen Lichtes verkündigt. Deshalb ist der Altar in die Sonnenaufgangsstätte gestellt. Der Chor, der Raum der Feier und der Offenbarung, wendet sein Gesicht nach Osten. Der Aufgang des sinnenhaften Lichtes wird in ihm zum Aufgang des geistlichen Lichtes, der den Glaubensblick der betenden Gemeinde bannt und erleuchtet. Aber die West-Ost-Richtung ist in ihrer ursprünglichen Tatsächlichkeit Polarität. Der westliche Gegenpol hat in der Baugliederung des Patroklus sein volles Gewicht behalten. Dagegen zeigt die Marienkirche nur noch einen Rest dieser ursprünglichen Ausgewogenheit. Der Westbau des romanischen Münsters bildet ein besonderes Glied des Gesamtbaus, ein Westwerk, eine in sich geschlossene Abendkapelle. Wir sehen hier keineswegs eine Eigentümlichkeit dieses besonderen Sakralbaus. Bereits die ihm benachbarte St. Petrikirche hat eine bei aller formalen Andersartigkeit doch gleichbetonte Westhalle empfangen. Eine Fülle romanischer Bauten weist dieses Gleichgewicht von Ostbau und Westbau. Die Turmhalle der Wiesenkirche trägt zwar noch etwas vom Gepräge eines Westchors, und es gibt eine ganze Anzahl gotischer Doppelchorkirchen. Aber es ist selten, daß der sakrale Akzent des Westchors dem des Ostchors ebenbürtig ist. Man darf daraus folgern, daß die romanische Epoche stärker im Zeichen des Sonnenuntergangs stand, als das Zeitalter der Gotik. Wirkt hier auf germanischem Baugebiet noch der Bann der langen nordischen Winternacht und der ihm entstammte Götterdämmerungsglaube des nordischen Menschen? Mehr als eine *Frage* wird hier kaum ohne wissenschaftliche Grenzüberschreitung zulässig sein. Aber ein anderer Grund zeigt sich mit größerer Deutlichkeit. Die Westkapellen sind die Stätten der Taufe und des geweihten Wassers. Das Wasser aber ist das Symbol des Urgrunds, über dem der Geist Gottes schwebt. Der Geist ist das Licht, der Urschoß ist das Dunkel. Der Geist ist Erscheinung, der Urgrund Geheimnis. Die Polarität des Schöpfungsaktes ist hier im Zeichen des Sakralbaus gestaltet.

Der Glaube an das Dunkel ist im romanischen Stilbereich deutlicher, man möchte sagen: handgreiflicher ausgeprägt, als in der Welt der Gotik. Der gotische Kult des Geheimnisses ist vergeistigt und verfeinert. Seine Gestalt ist das Glasgemälde, das sich in den Chören zu gläsernen Wänden weitet. Im Glasgemälde ist das Licht Mysterium geworden. Geheimnis und Erscheinung sind in ihm geeint.

Das Patroklus-Münster ist ein ausgeprägter Langbau. Wie ein dunkler Schacht leitet das Mittelschiff in den ehemals erhöhten Chor, dessen Fenster bereits in romanischer Zeit durch Glasgemälde gedämpft waren (um 1200). In den Dar-

stellungen der Glasgemälde erscheint der geistliche Sinn der Ausrichtung nach Osten: das Mittelfenster zeigt den Aufgang der Ostersonne, die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. In den beiden Seitenfenstern gewinnt das 'Licht der Erlösung' in Aufgang und Untergang Gestalt: in der Weihnachts- und Passionsgeschichte. Mystischer Dämmerschein schwebt aus dem Chor durch den Lichtschacht der Kirche über die Stätte des Dunkels im Westbau. Die West-Ost-Richtung ist die weitaus stärkste Spannung des Dimensionsgefühls. Das Streben zur Höhe ist ihr auch im Mittelschiff nicht ebenbürtig. In den Seitenschiffen ist es ausgeschaltet. Ebenso im Gesamtbau die Breitenwirkung. Die Pfeiler sind massiv und erdgebunden. Ihr Schritt zum Chor ist langsam, wuchtig und von starrer Feierlichkeit. Die mächtigen Gewölbe, die auf den Häuptern der Pfeiler ruhen, sind zwar Symbole des Himmels. Aber dieser Himmel ist sehr nahe. So daß man erschrickt, wenn er in den Gewölbemalereien der Chöre sein Geheimnis öffnet und doch darin zugleich vertieft. Es gibt romanische Kirchen, in denen die Höhe fast ebenso stark ausgeprägt ist, wie die Morgenferne. Wenn dem Chor ein Querschiff vorgelagert ist und über der Kreuzgestalt des Raumes, dort, wo der Schnittpunkt der Kreuzarme die Stätte des Erlöserhauptes bezeichnet, der Vierungsturm aufsteigt, dann entspricht dem Chor der Ferne ein Chor der Höhe. Auch der romanische Mensch wurde von der Himmelshöhe emporgebannt. Aber wie dem Ostchor das Westwerk entspricht, so findet der Bann des Himmels im romanischen Raumerlebnis den Gegenpol des Unterirdischen: das Dunkel der Höhle, den mythischen Brunnen, den Waldesschatten unter den Wipfeln der Bäume. Und wieder glauben wir eine Nachwirkung germanischen Allgefühls zu spüren: das Weltall hat die Gestalt eines Baumes. Seine Zweige überspannen den Raum. Sein Dunkel ist der Schatten unter dem Wipfel. Und das Unheimliche der Höhle und der Waldfinsternis, der Stätten, an denen Dämonen und Kobolde hausen, steht noch sehr deutlich im Zeichencharakter des romanischen Raumerlebnisses geschrieben. Wenn wir in die Gesichter, ganz besonders aber in die Augen romanischer Plastiken sehen, dann finden wir bei diesen Madonnen und Heiligen und sogar im Gesicht des Christkinds den Starrblick ins Jenseits, der oft genug die Augen der deutschen Waldbewohner geweitet haben mag und noch heute das Gesicht des Niedersachsen heimsucht. Und es gibt romanische Räume, in denen dieser Starrblick zur Baugestalt geworden ist. Man hat diese Merkzeichen des romanischen Raumcharakters weit weniger beachtet, als andere, die fraglos ebenfalls vorhanden sind: das trotzige Kraftbewußtsein und die geruhsam sichere Festigkeit. Die romanischen Dome sind Gottesburgen und auch das Patroklus-Münster trägt den Namen seines ritterlichen Heiligen zu Recht. Dieses kämpferisch-kühne Kraftbewußtsein ist mit einer fast einzigartigen Macht in dem Turm des Westwerks ausgeprägt, der nicht nach äußerem, aber nach innerem Maß zu den gewaltigsten Turmbauten aller Zeiten gehört. Er ist zugleich Wahrzeichen und Wehrturm der Stadt. Er erhebt seine mächtige, bleigedeckte Spitze zu beachtlicher Höhe — aber er bleibt mit beiden Füßen fest auf der Erde. Sein Riesenmaß ist durch eine höfische Eleganz der Detaillierung geadelt — aber seine fast unheimliche Wucht wird dadurch nicht gemildert und kann in mancher Beleuchtung dämonische Züge

tragen. Auch diesem Turmbild des heiligen Ritters ist der Starrblick ins Jenseits aufgeprägt.

Die Gottesburgen der romanischen Kirchen haben oft genug dazu gedient, menschliche Feinde abzuwehren. Der Doppelcharakter des Patroklusturmes als Wehrturm und Kirchturm weist deutlich auf diese Bestimmung. Aber er weist zugleich auf die religiöse Wurzel romanischer Ritterlichkeit und Wehrhaftigkeit. Der romanische Dom ist Trutzburg gegen den Ansturm der Dämonen. Erst in der Gotik wird dieser Ansturm sichtbar. Aber auch am romanischen Bau deuten mancherlei Zeichen und Gestalten auf die unheimlichen Mächte des Dunkels, die auf das Dunkel des heiligen Raumes ein altes Anrecht geltend machen wollen.

Das Unterirdische im Charakter des romanischen Sakralraums hat in der *Krypta*, der Gruftkapelle, eine Sondergestalt empfangen. In ihr wird die Tiefendimension des romanischen Raumgefühls mächtig — mächtig über den gesamten Kirchenraum. Im Patroklus-Münster wurde einst der Stufenaufstieg des erhöhten Chores unterbrochen von den Pforten der Krypta. Und noch heute mündet das südliche Seitenschiff in den Zugang zu einer Gruftkapelle. In der Krypta unter der erhöhten Stätte des Lichtes wirkt gewissermaßen das Westwerk in den Ostbau hinüber — sowie der Ostbau sein Licht bis in die Abendkapelle sendet. Denn die Krypta ist nicht nur Stätte, sondern zugleich raumhafte Sinngebung des Todes. Der Name stammt aus dem griechischen Text eines Pauluswortes: Ihr seid gestorben und euer Leben ist *verborgen* (*κέκρυπται*) mit Christus in Gott. Der Tod als Verborgenheit im Geheimnis Gottes: Urgrund und Abgrund, Taufstätte und Todesstätte einen sich im letzten Sinngehalt.

Es darf nicht ungesagt bleiben, daß die Deutung des niedersächsischen Volksgeistes um die Jahrtausendwende sich aus dem romanischen Bau des Patroklus-Münsters nicht mit der gleichen Klarheit und Sicherheit ablesen läßt, wie die Deutung des XIV. Jahrh. aus der Baugestalt der Wiesenkirche. Denn der romanische Steinbau ist auf deutschem Boden ein artfremdes Architekturgebilde. Wie noch heute der Fachwerkbau des niedersächsischen Bauernhauses zeigt, war die germanische Bauweise der *Holzstrukturbau* und nicht der *Steinmassivbau*. Konstruktionsbau und Massivbau sind nicht nur zwei verschiedenartige Bauweisen, sondern darüber hinaus Bauverkörperungen zweier ebenso verschiedenartiger Geistesweisen. Zwar ist im System der Pfeiler und Gewölbe des Patroklus ein konstruktives Element wirksam, das nicht unterschätzt werden darf und bereits eine recht erhebliche Entwicklung konstruktiven Könnens bezeichnet. Auch ist an Einzelheiten der Pfeilergliederung die sehr reizvolle Beobachtung möglich, wie ein germanisches Konstruktionsgefühl sich unbeholfen tastend mit dem Schichtbau auseinandersetzt. Aber die Festigkeit des Bauwerks gründet nicht in konstruktiv gestaltetem Kräftespiel, sondern in der massiven Wucht aufgeschichteten Gesteins in Wänden und Pfeilern. Die Dynamik der Bauform kehrt immer wieder ins Statisch-Ruhende zurück. Der Wille zum Ebenmaß, nicht zum Übermaß, beherrscht auch den Zeichencharakter der Bauform. Und ob dieses Merkmal griechisch-römischer Bauweise auf den germanischen Charakter jenes Zeitalters

angewandt werden darf, ist zum wenigsten zweifelhaft. Freilich ist es unverkennbar, daß die Maßverhältnisse im romanischen Dom ganz anders als im griechischen Tempel umwittert sind vom Hauch des Magisch-Dämonischen. Das germanische Lebensgefühl ist der romanischen Bauweise entgegengekommen und hat sich in ihr ausgeprägt. Denn die romanischen Sakralbauten tragen auf deutschem Boden das ganz eindeutige Gepräge ursprünglicher, nicht abgeleiteter Gestaltung. Bauform und Bauweise sind aus romanischem Lebensbereich übernommen worden: aber so, daß sie innerlich angeeignet wurden und in frei schaffender Kraft aus deutschem Lebensgefühl neu hervorgingen. Deswegen dürfen sie als Zeugnisse und Verkörperungen dieses Lebensraumes beansprucht und gedeutet werden.

Die Kirche Maria zur Wiese ist eine Bauverkörperung deutscher Gotik von nahezu einzigartiger Klarheit und Wesentlichkeit. Nicht nur die charakteristischen Merkmale der deutschen Volksseele jener Zeit, sondern sogar die Stammeseigenschaften des Niedersachsen sind in ihr mit erstaunlicher Deutlichkeit ausgeprägt. Ihr Raumkörper ist ein unmittelbar überzeugendes Beispiel für die Übertragung des nordischen Holzmastenbaus auf die Steinbauweise. Das Schema der Kirche entspricht der nordischen Königshalle, die im Innern von 4 im Quadrat gestellten Holzmasten, im Äußern von 12 entsprechend im Geviert errichteten Ständern getragen wurde, die untereinander in der Höhe durch Querbalken und Winkelversteifungen verbunden waren. Der Raum der Wiesenkirche ist ein fast regelmäßiger Würfel mit einem Maß von 24,5 m in Höhe und Breite und 27 m in der Länge. Auch der statisch Ungeschulte vermag mit unmittelbarer Deutlichkeit das 'Skelett', das Stützensystem des Raumkörpers wahrzunehmen: das Pfeilergeviert im Mittelraum und die in den Innenraum vorspringenden Außenstützen. Von den 4 östlichen bilden die beiden mittleren die Pforte des Hauptchors; die 4 westlichen gehen in die Riesenpfeiler der Vorhalle über, die auf 8 Stützen das Turmpaar trägt. Die beiden Mittelstützen an der Nord- und Südwand sind ebenso wie die beiden östlichen Eckpfosten als überschlanke Wanddienste im Innenraum sichtbar gemacht. Aber nicht nur die Anordnung, sondern ebenso die Gestalt der Pfeiler ist vom Vorbild der Holzmastenkonstruktion beherrscht. Das Holz ist ein zähes, elastisches Material von nicht sehr großem Eigengewicht. Der Stein ist spröde und durch seine Schwere vom Einsturz bedroht. Der Holzmast ist ein Gesamtwuchs, der Steinpfeiler ist ein künstliches Gefüge. Trotzdem sind die Steinpfeiler der Wiesenkirche mit kaum glaubhafter Kühnheit in einer Schlankheit emporgeführt, die dem Holzbau angemessen, für den Steinbau aber ein Abenteuer ist. Auf schlichtem Sockel, der im Querschnitt nicht breiter als der Pfeilerschaft ist, steigen sie empor und entfalten sich in der Höhe in den Gewölben, verbinden sich untereinander in Spitzbogenschwüngen und bieten ein Gesamtbild, das den Holzmasten und ihren Deckenversteifungen im konstruktiven Prinzip nahe verwandt ist. Zugleich aber ist der Materialcharakter des Steins keineswegs verleugnet. Die Pfeiler bilden keinen glatten Schaft, in dem sich die Rippen und Gurtbogen der Gewölbe totlaufen. Sondern die konstruktiven Kräfte, die das Gewölbe tragen, sind am Pfeilerschaft bis in den niedrigen quadratischen Steinsockel hinabgeführt, mit dem der Pfeiler aus dem Boden hervorbricht. Dadurch

entsteht eine vertikale Gliederung, die den Aufflug des Pfeilers gen Himmel bis zur Ekstase steigert. Die unmittelbare, fast eruptive Entfaltung der Pfeilerstämme in den Gewölbekronen duldet nicht das unterbrechende Zwischenglied eines Kapitells. Der ungemeine Schwung der Linienführung aus der Tiefe zur Höhe und wieder zur Tiefe hinab verträgt keine Pausen. Durch klare, dekorativ kaum merklich veredelte Ausprägung und Sichtbarmachung der tragenden Kräfte entsteht eine Gesamtgestalt, die mit magischer Macht das Unendliche in die endliche Form beschwört und in ihr nicht beengt und entmächtigt, sondern verwirklicht und in Kraft setzt. Diese Pfeiler sind gemauerte und gemeißelte Zeichen. Ihr Aufstieg trägt über sich selbst hinaus. Das Gewölbe, in dem sie sich entfalten, ist die Höhe des Himmels. In größter Paradoxie ist hier die Konstruktionsform zur Ausdrucksgestalt verwandelt und die rationale Mathematik des Ingenieurs zur Raumschiffkonstruktion mystischer Entrückung geworden.

Gleichartiges gilt von der Gesamtgestalt des Kirchenraumes. Die klare Gesetzmäßigkeit der Konstruktionsgestalt braucht nicht erst aufgesucht und errechnet zu werden, sondern überzeugt das Auge in unmittelbarer Anschaulichkeit. Sehr sparsam und sehr zurückhaltend sind die dekorativen Elemente über den Raum gebreitet: ein Maßwerkgürtel, der die Fenster im Verhältnis 1 : 3 aufteilt und den Raumkörper sehr zart umfängt; die Maßwerkspitzen der Fenster und die Schlußsteine der Gewölbe. Aber die Gestalt dieses Raumes braucht, ja, duldet gar nicht verzierende Zutaten. Die Ausdruckskraft der Grundform selbst ist so stark und wesentlich, daß jedes schmückende Beiwerk nicht eine Steigerung, sondern eine Abschwächung und Trübung bedeuten würde. Der erste Gesamteindruck des Raumes zeigt die strenge, fast nüchterne Gesetzmäßigkeit, die klare und kühle Übersichtlichkeit seines Aufbaus. Und doch wird dieser Eindruck sogleich verwandelt: die Mathematik wird zum Medium der Mystik. Es gibt nur wenige Räume, die so feierlich, so gänzlich heilige Stätte sind. Man kann die beiden Pole gotischer Literatur hier in Baugestalt entdecken: mystische Gottinnigkeit in Form eines scholastischen Systems.

Die Weihe des Raumes vollendet sich in den Glasgemälden seiner großen Fenster. Man würde sich irren, wenn man diese Glasgemälde als dekorative Zutaten werten wollte. Der konstruktive Sakralbau bedarf aus sachlicher Notwendigkeit der farbigen Glaswand. Die steinernen Wände der Kirche sind nur verhältnismäßig dünne Schalen, die für die Haltbarkeit des Gebäudes kaum wichtig sind. Aber sie erwecken für das Auge den Eindruck tragender Kraft. Sie verdecken das steinerne Skelett. Deshalb wehrt sich der Strukturbau gegen die massive, undurchsichtige Wand. Er fordert die gläserne Wand, die das Skelett des Raumleibes unmittelbar in den Blick stellt und jeden Anschein statischer Funktionen meidet. Aber der heilige Raum darf sich nicht den Gassen des Alltags öffnen. Er ist 'andere Welt', Raum jenseits der Todesgrenze. Deshalb muß sein gläserner Leib zugleich abschließende Wand sein. Das farbige Glas vollbringt beides: es verschließt den Raum in sein Geheimnis und öffnet ihn zugleich dem übersinnlichen Licht. Es steigert das steinerne Pfeilerskelett zu klarster Prägung und bekleidet es mit einem Leib aus Licht und Feuer.

Die Gliederung des Raumes bildet eine dreifache Steigerung seiner sakralen Ausdruckskraft. Die Vorhalle ist Übergangsstätte. Ihre Fenster sind klein, ihre Wände wuchtig, ihre Pfeiler schwer und gewaltig. Über dem Westportal steigt ein großes Fenster fast bis zum Gewölbe empor und gibt dem Portalraum das Gepräge eines Westchores. Die beiden seitlichen Räume, die von je vier Turmpfeilern eingefaßt werden, tragen in mittlerer Höhe Emporen, die zwei kleine dunkle Kapellen überwölben: der Kult des Dunkels im Westwerk ist hier noch wie ein Ausklang spürbar. Die ganze Halle steht noch im Zeichen irdischer Gebundenheit und Schwere. Sie führt in den kubischen Kirchenraum. Das Geviert der Mittelstützen teilt die Halle in drei Schiffe. Aber die Pfeiler stehen so licht, daß die Einheitlichkeit des Raumes nicht angetastet wird. Die Seitenwände des Kubus erheben sich naturgemäß bis zur Höhe des Mittelschiffes. Diese Wandfläche ist in vollem Ausmaß für gewaltige Fenster ausgewertet: je zwei breite Lichtpforten steigen von einer verhältnismäßig niedrigen Brüstung bis zum Gewölbe empor. Dieser Raum, die Stätte der feiernden Gemeinde, ist bereits heiliger Raum. Gewiß ist in den steinernen Schalen der Wände noch ein Rest irdisch-materieller Diesseitigkeit zu spüren. Aber im Pfeilersystem ist das Wunder der Wandlung geschehen: der steinerne Stoff ist gänzlich von Schwere befreit und vom Bann der Tiefe erlöst. Er lastet nicht, sondern er steigt. Sein Schwerpunkt ist aus der Erde in den Himmel verlagert. Man hat den höchst paradoxen Eindruck, daß dieser Pfeilerbau nicht auf dem Boden steht, sondern daß der Boden an ihm hängt. Deshalb wäre eine ausgebildete Basis an diesen Pfeilern sinnwidrig. Die Steinmaterie der Pfeiler ist zum Ausdruck und zur Wirklichkeit des erlösten Geistes geworden, dessen Heimat der Himmel ist.

Aber vollendeter noch, als in den Pfeilern, ist das Mysterium der Heiligung und Verklärung in den großen farbigen Fenstern der Kirchenhalle verkündigt, die den Raum der Gemeinde in die Stätte des Allerheiligsten, den dreifaltigen Chor, hinüberleiten. Der dreifache Raum der Altäre ist ein Bau aus steinernen Stützen und gläsernen Wänden. Das Prinzip des Strukturbaus ist in ihm in gänzlicher Folgerichtigkeit durchgeführt. Bis auf ein Restgebilde im nördlichen Seitenchor, das ein zugemauertes Fenster darstellt, ist die steinerne Wand aus den drei Chören ausgeschaltet. So entsteht ein immaterielles Gebilde, ein Raum aus Licht und Feuer, kaum noch ein Bau, sondern eine Erscheinung. Konstruktive Vollendung wird zur Höchststeigerung des sakralen Ausdrucks. In diesem Raum stehen wir vor der Tatsache eines gänzlich religiös gearteten Konstruktivismus. Der Unendlichkeitswille technischer Gestaltung, die Spannung des Erfinders auf das Unmögliche, der Enthusiasmus des Ingenieurs, alle diese Merkmale des 'technischen Zeitalters' sind im Sakralbau der St. Maria zur Wiese in höchster Entfaltung vorhanden — aber nicht als Diesseitsglaube, sondern als Jenseitsglaube, als ein letzter Auftrieb des Geistes ins Überweltliche. *Johannes Schendeler,* der Baumeister der Kirche, dessen Name eine Inschrift im Hauptchor übermittelt, ist Ingenieur und Architekt und in beidem: Seher. Und wir denken daran, daß auch die Zeitenwende, deren Symbol der Turmbau zu Babel ist, im Zeichen einer technischen Erfindung steht: das Volk hat Ziegel streichen gelernt. Bereits dieser

primitive Anfang technischer Gestaltung wird zur Entfaltung religiöser Bau-Ekstase!

Die Wiesenkirche ist ein Tempel des Lichtes, wie er selbst in der Gotik nicht ein zweites Mal gebaut worden ist. Die St. Chapelle in Paris ist ihm verwandt, aber wesentlich kleiner im Maß. Zugleich ist die Wiesenkirche als Marienraum Inbegriff gotischer Zartheit und Innigkeit: gleichsam Raum gewordener Traum der Jungfrau von der Stunde des Engels. Wenn das Heiligtum der Jungfräulichkeit sich in Architekturgestalt zu verkörpern vermag, dann ist es hier geschehen. Das Licht aber, das überall durch die Glasgemälde der hohen Fenster in den Raum flutet, ist durch die Symbolkraft der Farbe aus irdischem Schein zu überirdischer Erscheinung verwandelt: es ist das Licht des Engels, der der Jungfrau das erlösende Kind verkündigt. Diesem Aufgang der Christussonne, dem geistlichen Morgen, ist der Chor geweiht und zugewandt. Wer durch das Westportal, das 'Morgentor', die Kirche betritt, wird gebannt durch die Fülle des Lichtes, die vom Chor auf den Schauenden eindringt, in den Seitenchören sich entfaltet und in den großen Lichtportalen der Seitenfenster den ganzen Raum in die Welt des Lichtes entrückt. Der Zeichencharakter dieses sinnenhaften Lichtwunders wird deutlich in der einzigartig lebendigen Beziehung zwischen Altären und Glasgemälden. Die Brüstungshöhe der Fenster ist offenbar durch die Absicht bestimmt, Flügelschreinaltäre unter den Fenstern aufzustellen. Beide Fenster an der Nordwand steigen über solchen Schreinen empor — wie die leuchtende Ausstrahlung des Altarmysteriums. Über dem Flügelschrein des Steintisches im nördlichen Seitenchor leuchtet das schmale Mittelwandfenster des Chores wie eine Feuersäule. Man denkt an die alttestamentliche Opfergeschichte, in der Gottes Engel in der Opferflamme gen Himmel fährt. Vielleicht ist das zweite Seitenwandfenster links neben dem mittleren zugemauert, um für den Blick von Westen nach Osten dem Mittelwandfenster die ungebrochene, isolierte Altarverbundenheit zu geben. Der Flügelaltar im südlichen Seitenchor ist in gleich lebendiger Gänzlichkeit mit den drei Fenstern des Chores für den Diagonalblick Nordwest nach Südost vereint, dagegen für den Axialblick West nach Ost im Mißverhältnis zu der gläsernen Wand. Da der Diagonalblick sich später für den Gesamtraum der Kirche als besonders bedeutsam erweisen wird, ist die Annahme berechtigt, daß dieser Pol des Diagonalblicks beabsichtigt ist. Der Diagonalblick Südwest nach Nordost auf den Altar des nördlichen Seitenchores läuft sich vor der Steinwand des zugemauerten Fensters tot. Einmal ist also der Altar mit der Fenstergloriole vor den Axialblick und einmal vor den Diagonalblick gestellt!

Überwältigend muß einst der Blick auf den Flügelschrein des Hauptaltars im Mittelchor gewesen sein, dessen Ausstrahlung nicht ein Einzelfenster, sondern der gesamte gläserne Raum des Chores war. Der Schrein ist im Barock entfernt worden und gehört heute zu den kostbarsten gotischen Tafeln des Deutschen Museums in Berlin. Über seiner oberen Kante begann für den Blick aus der Vorhalle sogleich das Leuchten der gläsernen Wände. Im Ostfenster über der Mitte des Schreins erscheint die große Gestalt des Heilandes, zu seinen Seiten zwei Engel. Der Sonnenaufgang des Lichtes wird zur Menschgestalt. 'Da es aber Morgen

Zum Aufsatz von P. Girkon, Der romanische und gotische Sakralbau



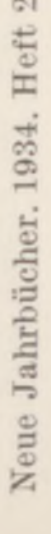
Deutscher Kunstverlag, Berlin   Phot. Ed. Bissinger, Erfurt

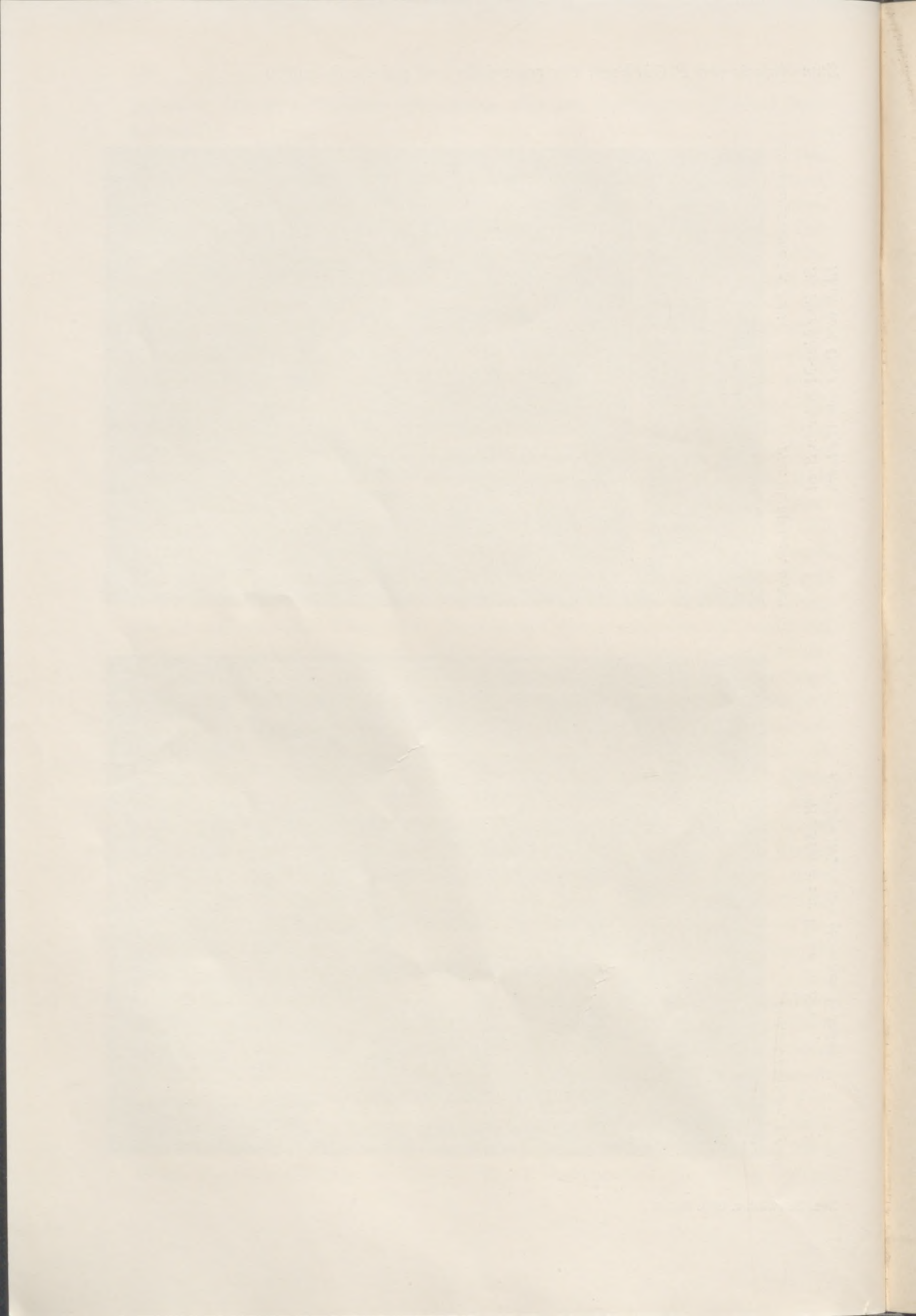
St. Patroklus-Münster in Soest
Blick vom Chor ins Westwerk



Phot. Ed. Bissinger, Erfurt

St. Maria zur Wiese in Soest
Der Pfeilerbau mit gläsernen Wänden


Neue Jahrbücher. 1934. Heft 2



ward, stand Jesus am Ufer.' Das Christuslicht leuchtet aus dem Chor in die Kirche und erfüllt den gesamten Raum. Über der Gestalt des Erlösers, im oberen Teil des Ostfensters, ist das Opfer des Heilandes in seinem Beginn und Ende dargestellt. Die Jungfrau Maria trägt auf ihrem Arm ihr Kind: Gottes Sohn ist Mensch geworden. Am Herzen der Jungfrau leuchtet die weiße Christrose. Die Spitze des Kapellenturmes, in dem sie steht, ist von der Kreuzblume gekrönt, die den Gekreuzigten mit Maria und Johannes trägt. Aber das Maßwerk der Fensterspitze, die zum Himmelssymbol des Gewölbes gehört, zeigt den Weltenrichter, der die Toten erweckt und von den Engeln der vier Winde und Weltrichtungen umgeben ist. Durch diese höchste Ausstrahlung des aufgehenden Lichtes wird der Blick gen Osten zur Ausrichtung auf den ewigen Morgen des jüngsten Tages.

Die Gestalt des Chores wird durch sieben Seiten eines Zehnecks gebildet, von denen die beiden vorderen im Innern der Kirche gemauerte Blendfenster bilden. Die vier übrigen zu beiden Seiten des Mittelfensters sind erfüllt von der strahlenden Erscheinung der verklärten Gemeinde. Die obere Reihe der Gestalten ist kleiner als die untere: der Blick steigt zu großen Höhen empor. Jede Gestalt steht in einem Tempelturm aus farbigem Lichtfeuer, in einer letzten unabänderlichen Endgültigkeit der Haltung und der Stätte: sie haben ihr Ziel gefunden, an dem Wechsel und Bewegung endet, sie sind eingegangen in ihre Ruhe und Seligkeit. Jeder Heilige hat seinen besonderen Heiligenschrein, seine eigene, abgesonderte Heimstatt — und dennoch sind die vielen getrennten Stätten und Gestalten vereinigt zu der Gottesstadt und verklärten Gemeinde — ein wunderbares Gleichnis des gotischen Geistes in der Zeit seiner Reife, der sich in schöpferischen Einzelpersönlichkeiten verkörpert, aber die Einzelpersönlichkeiten über sich selbst emporhebt in die höhere Einheit einer lebendigen Gemeinschaft, in der sie gegründet und vollendet sind. Und zugleich wird hier in einer letzten Sinntiefe sichtbar, was der Raum der Kirche dem gotischen Menschen bedeutet: Verwirklichung des Himmels, Verbundenheit der Gemeinde auf Erden mit der Gemeinde im Himmel. Die Bewegung der Altarschreine öffnet sich gegen die versammelte Gemeinde: in gleicher Offenbarungsbewegung tun sich die Chöre der Kirche auf. Aus der Mitte des Grundrißgevierts wird dieses Sichauftun und Umfangen in der ganzen Kraft seiner Bewegung spürbar. In den Seitenchören beginnt der Mittelchor zu schwingen, er umflügelt die Kirche, sein feuriges Kreisen setzt sich in den Seitenfenstern fort, der Kubus wird zum Zentralraum. Und vom Kreis des himmlischen Lichtes umfangen schaut die Gemeinde diesseits des Todes die Gemeinde jenseits des Todes, die Auferstandenen, deren Leiber nicht mehr aus Fleisch und Blut, sondern aus Licht und Feuer gestaltet sind. Und sie ist entrückt in den Raum, der selber Welt aus geistlichem Licht und Feuer ist. So ist der Raum und die Feier der Kirche die Vorwegnahme der Ewigkeit: 'Ihr seid samt Christus versetzt in das himmlische Wesen, nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen.' Diese Botschaft der Bibel ist zum Bau geworden: gebautes Wort raumhafter Verkündigung. Wie gänzlich verkennt man den Sinn des gotischen Glasgemäldes, wenn man es als 'Ausschmückung' des Kirchenraumes bezeichnet! Die gotische Kirche ist auf das Glasgemälde hingebaut:

in ihm vollendet sich ihre architektonische und ihre kultisch-symbolische Gestalt, der Hymnus ihrer Schönheit und das Zeugnis ihrer Offenbarung.

Die Spannung des Irdischen auf das Überirdische im Zeichencharakter der Wiesenkirche wirkt sich aus im dynamischen Charakter ihrer Bauform. Wenn der Raum der Kirche auch ein selten schönes Ebenmaß zeigt, so ist dieses Ebenmaß dennoch gänzlich Übermaß. Und alle feierliche Stille und Harmonie der Formen und Rhythmen ist ein Schwung, der an das Gestade des Jenseits trägt: die Brückenkapelle wird zur Sinngebung des Kirchbaus.

Es gehört zu den bedeutsamsten Merkmalen der Wiesenkirche, daß sie das Raumerlebnis des gotischen Niedersachsen in einem ganz besonderen Lichte zeigt. Dieses Raumerlebnis ist wenigstens ebenso stark durch die Höhe gebannt, wie das Raumerlebnis der rheinischen Gotik. Die Aufstiegskraft in den Formen der Wiesenkirche steht an äußerem Maß dem Kölner Dom erheblich nach — an innerem Maß ist sie ihm zum mindesten ebenbürtig. Und dennoch ist die Höhenspannung keineswegs das stärkste Wahrzeichen dieses Raumerlebnisses. Nicht weniger machtvoll ist der Bann der Sonnenaufgangsferne. Aber diese Ausrichtung in die Jenseitsfrühe breitet sich im Kubus der Kirche, im Lichtbann der großen Seitenfenster und im Reigen der Seitenaltäre nach Norden und Süden. Das ist die erstaunliche Besonderheit dieses Raumsymbols: es betont nicht einzelne Richtungen des Raumerlebnisses in ihrem Zeichencharakter, sondern der Gesamtraum in der Gesamtgestalt seiner Dimensionen ist Symbol der Todesmacht und Lebensmacht göttlicher Gegenwart. Selbst die Tiefendimension, der Bann des Abgrunds, fehlt in diesem Raumerlebnis nicht. Zwar hat die Wiesenkirche keine Krypta, aber Epitaphe und Gruftsteine weisen auf die Gräbertiefe unter dem Boden — einst deutlicher und eindringlicher als heute, wo leider die Gruftsteine aus dem Boden entfernt sind. In dieser Tiefendimension vollendet sich der Zeichencharakter des Raumes: das Christuslicht in der Morgenferne, in dem die Auferstandenen erscheinen, flutet über die Grüfte des Raumes. Und aus der unterirdischen Tiefe fahren die Pfeiler gen Himmel und tragen im Chor Menschengestalten zur Höhe. Die Weihnachtskirche wird zur Osterkirche, Geburt und Wiedergeburt des Herrn beginnen und vollenden das Werk der Erlösung.

Wie im konstruktiven Skelett des Pfeilersystems bezeugt sich nordisch-deutscher Geist auch in der Lichtwelt des gläsernen Raumleibes: es ist der Glaube an den Zeichencharakter des sinnenhaft-sichtbaren Lichtes, der diesen Raum aus der Schöpferkraft der Verbindung deutscher und christlicher Frömmigkeit hervorgehen ließ, als ein Zeugnis, vor dem jeder Widerspruch belanglos wird. Aber in Verbindung mit dieser Lichtwelt beglaubigt auch das Pfeilersystem nordisch-deutsche Art nicht nur durch seine Konstruktionsgestalt. Auch das Skelett des Raumes ist Natursymbol des Überirdischen. Wer aus der Diagonale Nordwest nach Südost in den Raum hineinschaut, der sieht das Mysterium des Waldes, der das Urbild des Domes ist. In den Pfeilern dieses Raumes wird der Baum als religiöses Ursymbol deutlich: der deutsche Weltenbaum und der christliche Paradiesesbaum. Die grünen Stämme dieses steinernen Waldes entfalten in der Höhe ihre

Kronen, ihr Geäst verzweigt und überschneidet sich in phantastischem Gewirr. Man spürt in diesem Wald nichts mehr von rationaler Klarheit und gesetzmäßig strenger Harmonie des Aufbaus, man empfindet nur das Mysterium, das Geheimnis des heiligen Haines. Nirgendwo trifft der Blick auf eine steinerne Wand, die an den abgeschlossenen Raum erinnert. Überall begegnet das Schauen leuchtenden Durchblicken zwischen den Stämmen, wie im Wald in der Stunde des Sonnenaufgangs oder Sonnenuntergangs, wenn die Ferne zu farbigem Feuer wird.

Nicht nur die Reife deutscher Gotik niedersächsischen Gepräges, sondern auch der Wandel der Zeiten hat in der Kirche St. Maria zur Wiese seine gestalteten Dokumente empfangen. Die Erstarrung religiös-christlicher Inbrunst zu fassadenhafter Pose und weltlichem Machtwillen, der Sündenfall des Auges aus dem Paradies des Übernatürlichen in die Verlockung des Naturhaften, die Verwandlung der Kunstgestalt aus dem Symbol des Unsichtbaren zur Kopie des Sichtbaren: dieser Schicksalsweg der Geistesgeschichte ist in Zeugnissen entscheidender Stadien wahrnehmbar geworden. Die Neugotik, die im vorigen Jahrhundert die Gotik gleichsam wieder entdeckt hat, aber dem Wahn verfiel, sie nur durch angepaßte und nachgeahmte Formen weiterbauen zu können, hat auch die Wiesenkirche nicht verschont: Gestühl, Kanzel, Glasgemälde des Westbaus und andere Einzelheiten, vor allem aber die steinerne Rückwand des Hauptaltars, sind bedauerliche Fremdkörper in diesem überzarten Raum, der auf jede Schädigung mit äußerster Verletzlichkeit reagiert. Gerade die Herzstätte der Kirche, an der wie ein Lebenspuls der Rhythmus der Altäre und über ihnen der Glasgemälde entsteht und den Raum umschwingt, ist fast bis zur Vernichtung beeinträchtigt. Die kalte Steinwand des Altaraufbaus schaltet die große repräsentative Christusgestalt aus der Kirche aus und steht in den Feuern der Glasgemälde tot und beziehungslos. Die den gläsernen Räumen entsprechende Dreifaltigkeit der Altäre und ihrer Flügelschreine ist zerstört. Dagegen ist das 1922 eingefügte *Osterfenster* neben dem Südchor, das von Elisabeth Coester geschaffene Kriegerehrenmal der Gemeinde, in seiner inneren Verwandtschaft mit dem Wunderwerk gotischer Schöpfung das Zeugnis einer *Wiedergeburt des gotischen Geistes*, die in der Stunde deutscher Wende sich auf allen Lebensgebieten auswirkt und die innere Vollmacht und Berufung hat, das große Werk der Vergangenheit hinüberzubauen in das große Werk der Zukunft.

ÜBER DIE GEFAHR DER ZURÜCKDRÄNGUNG DER EXAKTEN NATURWISSENSCHAFTEN AN DEN SCHULEN UND HOCHSCHULEN[1])

Von G. Thomsen † [2])

In unserem heutigen Staat darf auf keinen Fall das Niveau der technisch-naturwissenschaftlichen Spezialbildung gesenkt werden. Die Überlegenheit dieser Spezialbildung ist unsere beste, ja vielleicht einzige Waffe in dem Kampf, den wir mit den uns rings umgebenden feindlichen Völkern um unsere Selbstbehauptung zu führen haben. Das gilt, ob wir nun Flugzeuge und Geschütze bauen oder ob wir auf agrikulturchemischem Wege unsere Landwirtschaft verbessern, damit unser eng zusammengepferchtes Volk nicht verhungert. Das gilt, ob wir auf Grund exakter biologisch-medizinischer Ergebnisse unsere Rasse verbessern wollen oder ob wir uns durch physikalisch-technische Erfindungen noch Exportmöglichkeiten zu verschaffen suchen. Gerade auf dem letzten Gebiete ist die Lage außerordentlich ernst. Als ein ganz gefährlicher Konkurrent beginnt Japan auf dem Weltmarkt immer mehr Boden zu gewinnen und im Hintergrunde lauern schon China und Indien. Die ungeheuer billigen Arbeitskräfte des Asiaten machen diese Konkurrenz so gefährlich. Wollen wir das Lebensniveau des deutschen Arbeiters nicht auf ein asiatisches Niveau herabdrücken, so bleibt nur eins: Wir müssen den Völkern des Ostens auf technisch-naturwissenschaftlichem Gebiete voranbleiben und dazu brauchen wir die intensivste Fach- und Spezialschulung. Eine auch nur teilweise Senkung unserer naturwissenschaftlichen Spezialbildung würde einem Selbstmord unseres Volkes gleichkommen.

Noch ein zweiter Punkt ist von Bedeutung: Bei dieser Ausbildung von Spezialisten darf man auf keinen Fall einem allzu extremen praktischen Nützlichkeitsstandpunkt huldigen, wie er manchmal auf den technischen Hochschulen vertreten wurde. Die reine Wissenschaft muß einen gewissen Spielraum behalten. Das ist gerade für uns auf der Universität wichtig. Alle Stufen von Arbeitern müssen vertreten sein auf der ganzen Skala vom reinsten Praktiker zum extremen Theoretiker. Hätte man stets nur Spielraum gelassen für das unmittelbar aufs Praktische gerichtete Schaffen, dann würde der Physiker Maxwell nie seine Theorie des Elektromagnetismus aufgestellt haben, die in jenem berühmten System partieller Differentialgleichungen zum Ausdruck kommt. Gewisse Lö-

1) Vortrag, gehalten am 22. November 1933 vor der mathematisch-naturwissenschaftlichen Fachschaft der Rostocker Universität.

2) Der erste, die realen Aufgaben der exakten Naturwissenschaften betreffende Teil dieses Vortrages ist entstanden durch Umarbeitung eines unveröffentlicht gebliebenen, vor Hamburger Studenten gehaltenen Vortrages von W. Blaschke. Herr Blaschke hat mir die Erlaubnis gegeben, nicht nur seine Beispiele und Gedankenketten zu übernehmen, sondern auch die wörtliche Formulierung einiger Sätze, die mir besonders glücklich erschienen.

sungen dieses Systems wiesen bekanntlich darauf hin, daß es so etwas wie elektrische Wellen geben müsse, und dadurch wurde Heinrich Hertz zu seinen Laboratoriumsversuchen angeregt, denen der Nachweis der Wellen wirklich glückte. Die rein wissenschaftlichen Versuche regten Marconi zur technischen Ausnutzung an, und wenn heute der auf dem abgelegensten Hofe wohnende Bauer die Stimme des Führers im Rundfunk vernehmen kann, so ist das letzten Endes jenem Maxwellschen System partieller Differentialgleichungen zu verdanken. Kepler konnte seine Theorie der Planetenbewegung nur deshalb aufstellen, weil die von den Griechen im Altertum im Rahmen rein wissenschaftlicher Spekulationen entstandene Theorie der Kegelschnitte vorlag. Newton konnte das Gravitationsgesetz nur konzipieren, weil er die Differentialrechnung entwickelt hatte, Heisenberg konnte seine Quantenmechanik nur begründen, weil Hilbert aus rein theoretischen Interessen heraus die Lehre von den unendlichen Matrizen schon vorher aufgestellt hatte. Eine so abstrakte mathematische Theorie, wie die der hyperkomplexen Zahlen, scheint heute für die physikalische Verwendung reif. Wir müssen uns immer wieder erinnern, daß auch die entlegenste Mathematik trotz ihrer scheinbaren Weltfremdheit weiter nichts ist als konzentriert aufgespeicherter gesunder Menschenverstand.

Mancher mag zu den vorgetragenen Beispielen sagen: Aber das sind ja meist Fälle, in denen sich die Theorie erst Jahrzehnte später soweit ausgewirkt hat, daß man aus ihr handgreifliche praktische Ergebnisse bekam. Da könnte ich zunächst erwiedern: Auch die ganze Theorie zur Verbesserung unserer Rasse, die heute in den Dienst des Staates gestellt wird, ist eine Sache, die auf ganz lange Sicht, vielleicht auf mindestens hundert Jahre berechnet ist. Was der Rassentheorie recht ist, das ist zum Besten des Staates auch der theoretischen Naturwissenschaft und der Mathematik recht. Aber, da mich persönlich das Schicksal unseres Volkes in den nächsten 10—20 Jahren mehr interessiert als in der reichlich fernliegenden Zeit in 100 Jahren, will ich noch zwei Beispiele angeben dafür, wie wichtig auch für ganz aktuelle Aufgaben die rein wissenschaftlich-theoretische Schulung sein kann. Als Holland das Projekt der Trockenlegung des Zuidersees verwirklichen wollte, da war es ein schwieriges Problem, wie sich die Strömungen von Ebbe und Flut nach der Abänderung des ganzen geometrischen Bildes des Festlandes benehmen würden. Um die richtige Wirkung vorhersagen zu können, waren sehr verwickelte theoretische Ansätze zu machen und schwierige Rechnungen mit allen Finessen der höheren Mathematik anzustellen. Man mußte sozusagen das schwerste theoretische Geschütz, das in Holland zur Verfügung war, in dem berühmten alten Physiker Lorentz, dem Vorläufer der Relativitätstheorie, auffahren. Dieser führte die Rechnungen durch. Und siehe da! Bei der wirklichen Trockenlegung benahmen sich die Gezeiten genau so, wie er vorhergesagt hatte. Ein anderes Beispiel. Als durch das Aufkommen der Rundfunktechnik die angewandte Wissenschaft plötzlich vor ganz neue Aufgaben gestellt war, da erwiesen sich manchmal die von der technischen Hochschule kommenden und allzusehr aufs Praktische eingestellten Physiker weniger geeignet als die Physiker, die auf den Universitäten auf reine Wissenschaft dressiert waren.

Ich spreche nun heute zu Ihnen, weil ich glaube, daß zur Zeit eine wirklich ernste und dringende Gefahr für das Niveau unserer naturwissenschaftlich-technischen Spezialbildung besteht.

Sicher erschweren die ganzen Zeittendenzen dem heutigen Schüler und Hochschüler die geistige Konzentration auf reine Fach- und Spezialgebiete. Auf dem Physiker- und Mathematikerkongreß in Würzburg d. J. habe ich mich gerade mit Kollegen der technischen Hochschulen viel unterhalten und die übereinstimmende Aussage, die mich mit Sorge erfüllt hat, war die: Das Niveau der technischen Hochschulen droht erheblich zurückzugehen. Schulmänner versichern mir dasselbe von den mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächern an den höheren Schulen. Was hier die Verteilung der Stunden in den neuen Lehrplänen betrifft, so läßt sich mit ziemlicher Sicherheit erwarten, daß die physikalisch-mathematischen Fächer zugunsten geisteswissenschaftlicher Fächer beschnitten werden. Spricht man doch auch davon, daß die Differentialrechnung aus den Lehrplänen mancher Schulgattungen gestrichen werden soll. Der Grund für diese stiefmütterliche Behandlung ist wohl mit darin zu suchen, daß heute fast in allen maßgebenden Stellen der Verwaltung des Schulwesens Geisteswissenschaftler sitzen. Überhaupt scheint mir die heutige Zeitstimmung eher naturwissenschaftsfeindlich als naturwissenschaftsfreundlich zu sein. Sicher hat es die Naturwissenschaft in Mißkredit gebracht, daß sie vom Marxismus allzusehr mit Beschlag belegt wurde. In Sowjetrußland sind ja die Geisteswissenschaften so gut wie abgeschafft, und nur die Naturwissenschaften spielen eine Rolle. Im Gegensatz dazu spricht man im Nationalsozialismus viel von einem Primat der Geisteswissenschaften. Die politische Universität ist vornehmlich geisteswissenschaftlich orientiert. Man sagt, in der vergangenen Epoche sei die Universität immer mehr zum wissenschaftlichen Warenhaus geworden, man meint, daß besonders die Naturwissenschaften wegen ihres ausgeprägten Spezialistentums an der Zersplitterung schuld seien. Jetzt, unter dem Zwange der nationalen Not, habe man endlich wieder das einigende geistige Band für die gesamte Universität gefunden: Die Idee der politischen Universität. Dabei ist politisch natürlich in dem allgemeinen Sinne von vaterländisch politischer Zielsetzung zu verstehen und nichts liegt dieser Idee ferner, als eine politisierende Universität zu errichten.

Wenn ich mich mit der Literatur über die Universitätsreform befasse, wenn ich alle die Vorwürfe gegen die alte Universität und all die Verbesserungsvorschläge für die neue in mich aufnehme, dann habe ich überhaupt immer den Eindruck: Das ist doch alles fast ausschließlich auf die Situation der geisteswissenschaftlichen Fächer der Universität zugeschnitten, das berührt uns Naturwissenschaftler verhältnismäßig wenig. Um so wichtiger ist es, daß auch für die Angehörigen des naturwissenschaftlichen Fachstudiums die Lage geklärt wird. Überwiegt doch die Zahl der Studenten der naturwissenschaftlichen Fächer erheblich die Zahl der Geisteswissenschaftler. Um nur ein Beispiel zu nennen: Im vergangenen Wintersemester belief sich in Rostock die Zahl der Naturwissenschaftler, Mathematiker und Mediziner zusammen auf 1412, die Zahl der Geisteswissenschaftler, Theologen und Juristen zusammen aber nur auf 861. Die Studenten

der im weitesten Sinne naturwissenschaftlichen Fächer machen also fast zwei Drittel der Gesamtheit aus.

Erdrückend in ihrer Vielheit sind die Aufgaben, die heute an Studenten herantreten. Im Vordergrund stehen die Aufgaben der politischen Schulung und Erziehung, wie sie in einem weitverzweigten Programm im Rahmen der neuen politischen Universität vorgesehen sind. Wer könnte sich der Dringlichkeit und Wichtigkeit dieser Aufgaben entziehen! Die Tatsachen unserer Geschichte lehren uns, daß politische Unfähigkeit uns allzuoft um die Früchte überragender Leistungen im Frieden und im Kriege gebracht hat. Und die sorglos-satte Zeit vor dem Kriege, die fast ein halbes Jahrhundert währte, scheint besonders viel zur Verkümmerung unserer politischen Instinkte beigetragen zu haben.

Wer könnte weiter die Dringlichkeit anderer Aufgaben leugnen, wie sie vor allem im Arbeitslager und im Wehrlager gelöst werden sollen und wie sie die Erhärtung und Wehrhaftmachung des Körpers und Geistes darstellen oder die Erziehung zu sozialer und volksverbundener Lebensauffassung!

Mit der intensiven Bejahung aller dieser Aufgaben ist es nun aber nicht getan, sondern *das eigentliche organisatorische Problem ist das der quantitativen Verteilung der zur Verfügung stehenden Zeit auf diese einzelnen Aufgaben.* Denn die Zeit des Studenten ist beschränkt und schließlich sind auch seine Willens- und Arbeitskräfte begrenzt, trotz der außerordentlichen Opferbereitschaft der heutigen Studentengeneration. Besonders schwierig ist hier die Lage der Studierenden der naturwissenschaftlichen und mathematischen Fächer, denn für diese sind ja gerade in ihren Fachgebieten die wichtigsten vaterländischen Aufgaben zu lösen.

Die eigentlich revolutionäre Epoche der nationalsozialistischen Bewegung ist vorbei. Eine der wichtigsten Aufgaben der zweiten jetzt einsetzenden Periode ist die Erziehung desjenigen Teils im deutschen Volke, der zu Fach- und Spezialarbeit für die vaterländischen Ziele brauchbar ist, zu geistiger Konzentration auf diese Arbeit. Gerade von den Führern aus ist oft betont worden, daß das ganze Volk daran arbeiten muß, daß die nationalsozialistische Bewegung nicht stillstehen bleibt, sondern zu neuen Formen und Konzeptionen vorgetrieben werden muß. Wir müssen mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln werben und wirken für die naturwissenschaftlich-technische Fachbildung. Man beruhige sich nicht mit dem Trost von Übergangszeit und Kinderkrankheit. Wenn die Kinderkrankheit noch ein oder zwei Jahre andauert, dann kann es zu spät sein, dann können wir den Vorsprung, den die anderen Völker durch unseren Niveauverlust an Fachausbildung gewonnen haben, nicht wieder einholen. Es muß hier sofort etwas geschehen, heute lieber als morgen.

Für den naturwissenschaftlichen Studenten stehen sich in besonderem Maße entgegen die allgemeinen Aufgaben der politischen Schulung usw., wie sie im Rahmen der politischen Universität vorgesehen sind, und die Aufgaben der fachwissenschaftlichen Ausbildung. Da glaube ich nun, daß es bei der politischen Schulung mehr auf die Qualität der Unterweisung ankommt, als auf die Quantität der auf die Schulung zu verwendenden Zeit. Wenn hervorragende Männer in we-

nigen tief eindrucksvollen Vorträgen über die politischen Themen sprechen, so wird aus den Erlebnissen solcher festlicher Stunden die beste Saat erwachsen. Die politische Schulung ist eben Sache mehr des intuitiven Erlebnisses als die einer geduldigen Arbeit. *Viel Zeit, Arbeit und Geduld erfordert dagegen das naturwissenschaftliche Fachstudium;* hier kommt alles auf die Quantität der Zeit an. Ich möchte die Sachlage so formulieren: Neben der notwendigen politischen Schulung soll das Fachstudium der Kern der Universitätsausbildung bleiben! Wenn heute Bestrebungen im Gange sind, den Vorlesungsbetrieb auf eine ganz konzentrierte Form, sozusagen auf einen Extrakt umzustellen ohne jedes überflüssige Beiwerk, so ist das für die mathematischen Fächer nicht durchführbar. Der Student braucht Zeit, um sich an Begriffsbildungen zu gewöhnen, er ist eben keine Maschine, die Begriffe auf Begriffe herunterfrißt, sondern er braucht Erfahrung in selbständiger Arbeit. Nur unter Aufwand von viel Zeit, Geduld und eigener Arbeit kann sich auch jene geometrische Raumanschauung erst entwickeln, die für den Naturwissenschaftler, wie für den Techniker so wichtig ist, wenn er etwa die komplizierten Raumverhältnisse in der Lagerung von Maschinenteilen oder Gebäudeteilen überblicken will oder die Raumverhältnisse bei der Anordnung von Atomen.

Mit der körperlichen und soldatischen Schulung muß bei den Fachstudenten notwendig einhergehen die Schulung der geistigen Fähigkeiten, die Gehirnschulung und z. B. auch die Schulung in geometrischer Anschauung. Wir brauchen auch die Sportplätze und Exerzierplätze der Schulung des Gehirns und der Konzentrationsschulung für die geistigen Fachsoldaten des dritten Reiches. Wir müssen uns klar sein, daß in einem künftigen Kriege ein erfinderischer Kopf, der ein neues Kampfmittel ersinnt, wichtiger sein kann als tausend Soldaten.

Wichtiger als die Erziehung zu den ganz aufs Körperliche beschränkten Energieformen ist die Erziehung zu den höheren Energieformen der geistigen Konzentration. Und damit wende ich mich nun besonders an die Lehramtskandidaten unter Ihnen. Bei Laien herrscht vielzuviel die Vorstellung, als ob die Fähigkeit zu geistiger Konzentration etwas Angeborenes sei, was sich kaum durch Schulung wesentlich ausbilden läßt. Niemand weiß besser als der Mathematiker, wie falsch diese Auffassung ist. Ich behaupte, daß im Geistigen die Schulung ungefähr im selben Umfange möglich ist, wie im Körperlichen. Auch auf dem körperlichen Felde kann man aus einem zarten Menschen, von wunderbaren Ausnahmen abgesehen, durch Training im allgemeinen keinen Olympiasieger machen. Aus einem völlig Unbegabten wird man im allgemeinen keinen Mathematiker bilden können. Aber der Irrtum geht meist dahin, daß man glaubt, die Hemmungen der geistigen Konzentration liegen in der logisch-intellektuellen Struktur des Gehirns. Nein, sie sind in den meisten Fällen im Willensmäßigen begründet! Gibt man einem Laien eine eingekleidete Aufgabe, etwa eine solche: Von zwei in bestimmter Entfernung liegenden Orten fahren mit einer gewissen Zeitdifferenz zwei Züge ab, der eine mit dieser, der andere mit jener Geschwindigkeit, wann und wo begegnen sie sich? Dann wird der mathematisch Unbegabte einer solchen Aufgabe gegenüber ein gewisses Angstgefühl empfinden, im Bewußt-

sein seiner Ohnmacht, sich zu der höheren Energieform der geistigen Konzentration aufzuraffen. Bei nicht zu schweren Aufgaben kann man es durch gutes Zureden, durch Erteilen eines Willensimpulses erreichen, daß er sich nach anfänglichen Versagen die Aufgabe nochmals ansieht und dann vielleicht sogar die Lösung findet. Meist ist der Grund für sein Versagen, daß er keinen Mut hat. Es ist sehr schwer, die Willensstärke und den Mut eines Menschen zu beurteilen. Meist finden sich Mut und Energie bei einem Menschen nur auf den Lebensgebieten, die ihm angenehm und vertraut sind. Ich hatte im Felde einen Kompagnieführer, der in Stellung nicht Tod und Teufel fürchtete, aber fast vor Angst zitterte, wenn die Truppe in Ruhe lag und hohe Vorgesetzte inspizieren sollten. Er hatte Feldkurage, aber keine Zivilkurage. In ähnlichem Sinne möchte ich sagen: Wir brauchen heute eine studentische Jugend, die ebensowenig Angst hat vor den mörderischen Waffen eines Krieges, wie vor den Ungetümen fünffacher Integrale mit singulären Stellen im Integranden. Wir brauchen eine Jugend, die standhaft ist gegenüber körperlichen Leiden, die aber ebenso standhaft ist gegen die Teufel seelischer Depressionen, die den befallen, der sich zu einsamem Büffeln in eine muffige Studierstube zurückziehen muß.

Wenn im mathematischen Seminar eine Aufgabe gestellt wird, dann denken die meisten nur solange nach, bis sie irgendwo einen rechnerischen Ansatz haben und dann rechnen sie, womöglich zehn Seiten lang und empfinden nachher die wohltuende Befriedigung, etwas geleistet zu haben. Nur wenige versetzen sich vorher in einen Akt geistiger Konzentration, in der sie sich die Aufgabe von allen Seiten betrachten und in der sie vielleicht finden, daß sie, bei geschicktem Anfassen, statt durch zehn Seiten Rechnung in ein paar Zeilen zu lösen geht. Der Mensch hat stets enorme innere Widerstände, die einem Sichaufschwingen zu höheren Energieformen entgegenstehen. Er hat mit dem Widerstande geistiger Trägheit und mit Angstgefühlen zu kämpfen. Wenn der Schuljunge seine gesunde Vitalität lieber in Sport und körperlicher Betätigung auslebt als im Lernen, so ist das für das kindliche Lebensalter meist noch eine Tugend, für den Erwachsenen ist so etwas aber meist schon ein Manko. Ich halte es für eine der wichtigsten Aufgaben nationalsozialistischer Volkserziehung, zu geistiger Konzentration heranzubilden, und damit soll man natürlich neben der körperlichen Erziehung schon von klein auf, wenn der Geist noch ganz frisch ist, anfangen. Sicher ist es gut, wenn nicht mehr so viel totes Wissen vermittelt wird wie früher, aber bedenklich ist es, wenn ich heute von Studienräten höre, daß man in den Schulen nicht mehr lernt, wenigstens von Zeit zu Zeit einmal so konzentriert zu arbeiten, daß der Kopf raucht. Wenn heute Studenten klagen, daß sie bei dem Vielerlei der Aufgaben keine Möglichkeit zu genügender geistiger Konzentration auf die Facharbeit haben, dann müssen einerseits die Führer Weisung geben, daß die Belastung mit anderen Dingen verringert wird, andererseits muß man im Geist der heutigen Zeit sagen, wer die geistige Konzentration nicht hat, der muß dazu erzogen werden, mit derselben rücksichtslosen und fast brutalen Energie, mit der der Deutsche heute auch zu anderen Dingen, die im vaterländischen Interesse liegen, erzogen wird. Wir müssen unbedingt einen genügend großen Stab solcher Menschen heranziehen, die einen

Nährboden abgeben für eine ungeahnte Zahl neuer technischer und naturwissenschaftlicher Erfindungen, denn mit Hilfe solcher können wir uns allein behaupten. Natürlich kann der Staat in seiner Notlage diesen ausgebildeten Fachleuten keine sicheren und fetten Beamtenstellen bieten, aber prägen wir doch den Begriff des *Fachsoldaten des Dritten Reiches*, der vom Staat in seinen dringendsten Lebensbedürfnissen gesichert wird, genau wie der Soldat des Arbeitslagers.

Wir müssen uns darüber klar sein, daß wir heute etwa in unserem mathematischen Seminar nicht alles ausschließlich wie früher auf die Ausbildung von Lehramtskandidaten abstellen können. Denn bei den schlechten Berufsaussichten werden nicht alle von Ihnen in diese Stellen gelangen können. Daher muß die Universität heute auch andere Aufgaben, die im Sinne unseres nationalen Aufstiegs liegen, mitübernehmen. Viele von Ihnen werden auch nach dem Examen noch eine ganze Zeit ohne eigentliche Berufsstellungen im alten liberalistischen Sinne existieren müssen. Vielleicht ist da die Organisation von fachwissenschaftlichen Arbeitslagern oder Gemeinschaften diskutabel, in denen der unbedingt nötige Stab von Spezialisten aller Gattungen herangezogen wird. In einem Vortrag in Würzburg hat der Physiker Professor Stark, der jetzige Direktor der physikalisch-technischen Reichsanstalt, weittragende Pläne mitgeteilt zu einem gewaltigen Neubau der Reichsanstalt, in dem alle Fachphysiker, die in ihren kleinen Laboratorien Platz und Apparate nicht in genügendem Ausmaß besitzen, vorübergehende Arbeitsgelegenheit finden können. Diese Projekte lassen hoffen, daß die Regierung auch an der Organisation spezialwissenschaftlicher Arbeitsgemeinschaften Interesse haben wird.

Lassen Sie mich jetzt übergehen zu einigen Betrachtungen über die allgemeinen Kulturaufgaben, die sich heute für die mathematischen Naturwissenschaften ergeben.

Felix Klein hat einmal geklagt: Es scheint dem deutschen Geistesleben versagt zu sein, eine einheitliche Kulturstimmung herauszubilden, die das exakt wissenschaftliche Element als eigenartigen und selbständigen Bestandteil mit umfaßt. Vielleicht ist heute die Stunde der exakten Naturwissenschaft gekommen. Man sagt, daß die hinter uns liegenden Jahre alle Zeichen der Dekadenz des liberalistischen Zeitalters getragen, daß Kunst und Literatur und auch manche Wissenschaft die Zeichen des Verfalls deutlich aufgewiesen haben. An der Naturwissenschaft und Mathematik kann man gerade in den vergangenen vierzehn Jahren eine solche Dekadenz nicht feststellen. Im Gegenteil, es war eine Zeit einer solch unerhörten Blüte, wie sie die Weltgeschichte kaum je gesehen. Neben den gewaltigen physikalischen Theorien entstand auf mathematischem Felde eine Leistung wie die Hilbertsche Neubegründung der Logik und Mathematik oder die des berühmten vor $1^1/_2$ Jahren von Gödel geführten Beweises von der Existenz logisch unentscheidbarer Sätze. Wer wie ich, als Student zur Zeit der Entstehung aller jener Theorien groß geworden ist, der bleibt sein ganzes Leben lang unter dem gewaltigen kulturellen Eindruck dieses Geschehens, er mag ähnlich empfinden wie einer, der zur Zeit Goethes und Schillers in Weimar seine aufnahmefähigsten

Lebensjahre verbracht hat. In unserer Wissenschaft, so scheint mir, ist auch nichts von jenem willensschwachen Intellektualismus zu finden, der sonst der Wissenschaft der vergangenen Epoche vorgeworfen wird. Man sagt ja, diese Art von Wissenschaft habe gar nicht mehr den Menschen in seiner ganzen Vitalität erfaßt, wie einst die großen Wissenschaftler vergangener Zeiten, die wie Doktor Faust aus tiefsten Seelengründen um Erkenntnis bangten und hungerten. Sicher trifft dies nicht zu für die Großen unserer physikalischen und mathematischen Wissenschaften. Man führe sich eine Persönlichkeit wie die Hilberts vor Augen, den man als eine Gewalt- und Eroberernatur im Reiche des Mathematischen bezeichnen kann. Hier ist der Wille das, was das eigentlich geniale Ausmaß besitzt, diese unverbrauchte Geisteskraft der besten ostpreußischen Rasse. Natürlich mußten auch die genialen Einfälle da sein, aber vielleicht ist doch der Wille das primäre, vielleicht aktiviert er erst die schöpferischen Kräfte des Unterbewußtseins. Von Hilbert stammt das stolze Wort: 'In der Mathematik gibt es kein resignierendes Ignorabimus. Für jedes Problem kann man mit genug Energie und Geduld stets die Lösung durch reines Denken finden.'

Über jene oberflächlichen Ideale des Materialismus und des mißverstandenen Positivismus, die der Laie der Naturwissenschaft zum Vorwurf macht, ist diese in Wahrheit längst hinausgewachsen. Immer ist eine Zeit nötig, bis der neue Geist der Wissenschaft in alle Schichten des Volksbewußtseins wenigstens mittelbar eindringt. Der materialistisch-naturwissenschaftliche Geist im Sinne Häckels ist erst im Volksbewußtsein des Marxismus, also nach etwa fünfundzwanzig Jahren, zur Erscheinung gekommen, also zu einer Zeit, als die Naturwissenschaft längst über ihn hinaus war, und so wird man hoffen dürfen, daß der neue Geist der heroischen Epoche unserer Wissenschaft von 1900 ab in der Zukunft immer mehr das allgemeine Volksbewußtsein durchdringen wird.

Die seelische Umbildung des deutschen Menschen, die die heutige nationale Bewegung so sehr beschäftigt, ist sicherlich nur möglich durch Verinnerlichung. Die ganzen Einrichtungen unseres technischen Zeitalters lähmen aber gerade die ins Innere dringenden menschlichen Willenskräfte und die Aktivität des nach Innen gerichteten Phantasielebens. Um nur Beispiele zu nennen: Im Kino sitzt der moderne Mensch rein passiv genießerisch und läßt eine Anzahl von Eindrücken und Bildern auf sich wirken. Von sich aus mit eigener Phantasie mitschaffend beteiligt er sich so gut wie gar nicht. Rundfunk und Grammophon drängen die eigene früher so viel mehr verbreitete aktive Musikausübung zurück. Bei der kargen Bühnenausstattung früherer Zeiten mußte die Phantasie des Theaterbesuchers in ganz anderem Maße nachhelfen, um die nötige Illusion herzustellen, als heute, wo der Regisseur mit Drehbühne und Glanzausstattung ihm fast alle eigene Phantasiebetätigung abnimmt. Diese Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Wer hätte, wenn er die Briefe und Erinnerungen seiner Vorfahren aus alten Zeiten vornimmt, nicht den Eindruck, daß die Menschen von damals mit einer ganz anderen Innigkeit ihr äußerlich so abwechslungsarmes Leben ausgestalteten als die heutigen Menschen des technischen Zeitalters. Irgend-

wie erleben wir heute die seelischen Vorgänge nicht mehr mit derselben Buntheit und Farbigkeit früherer Zeiten. Und das ist die eigentliche Kulturkrankheit, die nicht allein ein Kennzeichen der vergangenen Epoche war, sondern die auch heute noch tief in uns drinsteckt. So finden wir auch heute z. B. noch die große Zahl von mißvergnügten Menschen, die in kleinen Städten zu leben gezwungen sind und die klagen, daß sie in den gottverlassenen Nestern die Anregungen der Großstadt entbehren müssen, und die nicht daran denken, daß es nur darauf ankommt, was man aus den Erlebnissen eines scheinbar abwechslungsarmen Lebens zu machen weiß.

In unserem Suchen nach der Wiedergewinnung einer tieferen inneren Intensität können wir unseren Blick sicher nicht zurückwenden, etwa nach der weltflüchtig mystischen Religiosität des Mittelalters oder nach der kindhaft intensiven Innerlichkeit eines Jean Paul aus der Zeit der Romantik oder nach der seelischen Konzentrationsschulung alter buddhistischer Weisheit, alle diese Wege sind für uns nicht mehr gangbar. Denn nicht umsonst sind wir Abendländer hindurchgegangen durch das Stahlbad der naturwissenschaftlich-materialistischen Weltauffassung. Und diese Entwicklung ist nicht mehr rückgängig zu machen. Wir können nur fortschreiten zu neuen Formen. Das Ich des modernen Menschen ist mit einer ganz neuen Art von Selbstbewußtheit aus jenem Stahlbad hervorgegangen, sicherer, nüchterner und klarer ist seine Bewußtseinshaltung. Und sein Weg kann nur der sein, daß er die innere Lebendigkeit seelischen Erlebens, die frühere Zeiten, etwa das Mittelalter in der dunklen Unbewußtheit und mystischen Gebundenheit kindhaft junger Kulturen besaßen, daß er diese innere Lebendigkeit wiedergewinnt auf dem Boden einer neuen klareren, ichbewußteren Seelenhaltung.

Die Aufgabe der inneren Umbildung des deutschen Menschen in einem solchen Sinne ist als die schwerste der Aufgaben unserer neuen Zeit bezeichnet worden. Sie wird sich im Gegensatz zu der Umbildung durch politische und soziale Erziehung nur ganz langsam, im Stillen und ohne äußerlich propagandistische Beeinflussung vollziehen können. Hier liegen die edelsten und geistigsten Aufgaben für den Lehrer und Erzieher der Jugend.

Wir Mathematiker und zum Teil auch die Naturwissenschaftler leiden unter der Tatsache, daß unsere Wissenschaft im Urteil der Menge ein für alle Mal als trocken und seelisch kalt abgestempelt ist und ein für allemal den Makel eines rein handwerklichen Gehirnakrobatentums zu tragen scheint. Auch heute noch sagen die Gegner der Naturwissenschaften, Geist und Seele kämen in der Schule in den realen Fächern zu kurz, weil diese sich nur mit etwas Materiell-stofflichem befaßten und nicht wie die geisteswissenschaftlichen Fächer mit den Ausstrahlungen des Menschentums. An diesem Vorurteil mag der mathematische Unterrichtsbetrieb an den Schulen und Hochschulen vor dem erfolgreichen Durchdringen der Kleinschen Reformbestrebungen viel Schuld tragen. Denn die damalige Unterrichtseinstellung ging aufs rein Inhaltlich-stoffliche und war seelisch durchaus hervorgegangen aus der Auffassung der alten materialistischen Naturwissenschaft.

Ich habe vorhin von der *neuen heroischen Epoche unserer Wissenschaft* gesprochen. Das Pathos der absoluten Strenge, Wahrheit und Objektivität ist in dieser Epoche nicht mehr das eigentliche Lebenselement. Strenge, Wahrheit und Objektivität sind selbstverständliche Voraussetzung geworden. Im Mittelpunkt des ganzen Interesses steht aber vielmehr das eigentlich innere geistige Grunderlebnis des Mathematisierens und des Naturerkennens. Nicht der scharfsinnige Gehirnmensch steht heute in den meisten Fällen hinter den großen Schöpfungen unserer Wissenschaft, sondern viel häufiger der Künstler, der Begriffssymphonien komponiert, oder der Weise, der die seltsamen Wege und Umwege erforscht, auf denen der Fortschritt abstrakter und intuitiver Denktätigkeit sich vollzieht, oder auch der kühne Eroberer, dessen Herrschertrieb sich auslebt in der Unterwerfung neuer Provinzen der abstrakt-geistigen Welt. Von dieser neuen viel weniger auf das rein Stoffliche, sondern vielmehr auf das seelische Erlebnis gerichteten Haltung unserer Wissenschaft wird sich auch dem Mathematikunterricht auf der Schule noch mehr mitteilen, als es bisher schon der Fall ist. Ist es die wichtigste Aufgabe der körperlichen Erziehung, dem jungen Menschen das Erlebnis der Kraft eines gesunden Körpers und der völligen Beherrschung seiner Glieder zu vermitteln, so muß das mathematische Grunderlebnis das Erlebnis der überwältigenden Kraft des abstrakten Denkens sein. Als ich auf der Schule als Quartaner mit Geometrie begann, hatte ich das Glück einen hervorragenden Lehrer zu finden. Er begann mit der Aufforderung, wir sollten uns im Kopf — wir dürften zunächst nicht zeichnen — reguläre Vielecke, Quadrat, Fünfeck, Sechseck usw. vorstellen. Wir mußten aus der inneren Anschauung heraus angeben, wieviel Diagonalen man in die Vielecke einzeichnen könne. Wie bald mußten wir uns von der Ohnmacht der Kraft unserer Anschauung überzeugen! Beim Viereck fanden wir noch alle zwei Diagonalen, schon beim Fünfeck hatten viele von uns Schwierigkeiten, die richtige Zahl 5 herauszubekommen, beim Sechseck fanden nur einige wenige, daß man 9 Diagonalen ziehen könne, beim Siebeneck versagten schon alle. (Die Zahl ist hier 14.) Dann erlaubte unser Lehrer uns zweitens zu zeichnen, und wir fanden mit großem Eifer die Diagonalzahlen bis zum Zehneck. (Fürs Achteck 20, fürs Neuneck 27, fürs Zehneck 35.) Gerade die zunächst so undurchsichtige Gesetzlichkeit dieser Zahlen hatte für uns den Reiz, daß wir bei jedem Vieleck vorher gar nicht wußten, was herauskam. Dann fragte unser Lehrer nach der Zahl beim Hunderteck, und wir mußten verzagt die Ohnmacht unserer Bemühung einsehen, hier noch mit der Zeichnung durchzukommen. Nun brachte uns unser Lehrer drittens, Schritt für Schritt dahin, inhaltliche Überlegungen anzustellen, ob wir nicht irgendwie ein allgemeines Gesetz für das Fortschreiten der Diagonalenzahlen herausbekämen und siehe da, durch sein Nachhelfen fanden einige von uns durch einiges Nachdenken das richtige Gesetz

$$\frac{n(n-3)}{2}$$

als Diagonalzahl für das n-Eck. Wir überlegten uns nämlich: Von jeder Ecke gehen um drei weniger Diagonalen aus, als Ecken da sind (also $n - 3$), da die Ausgangsecke und die beiden Nachbarecken nicht in Frage kommen. Weiter bekommt

man, wenn man für jede der n-Ecken alle dort auslaufenden $n - 3$ Diagonalen nimmt und dann zusammenzählt, jede Diagonale doppelt. Also muß man hier durch 2 dividieren. Ich erinnere mich, daß ich damals ein ganz großes Erlebnis von der Kraft des Denkens gehabt habe. Kam dieses Denken doch unserer schwachen Anschauung und unserem zeichnerischen Unvermögen mit so sieghaftem Sturm zu Hilfe, daß es nun eine Kleinigkeit war, die Diagonalenzahl des Hundertecks, des Tausendecks, ja selbst des Hunderttausendecks anzugeben.

Durch Mathematik und Naturwissenschaft gelangt der jugendliche Geist zum stolzen Bewußtsein seiner Kraft. Dieses Bewußtsein kann, wie ein großer Mathematiker gesagt hat, niemals zu teuer erkauft werden. Jede mathematische Leistung setzt den Einsatz aller inneren Energien voraus, und hier ist die Anspannung nicht allein des Denkens, sondern auch der ganzen Aktivität innerlich-anschaulicher Phantasie unumgänglich nötig. Wir haben erst davon gesprochen, wie die heutigen Zeiteinrichtungen die ins Innere dringenden Willenskräfte des modernen Menschen mehr und mehr auszuschalten drohen, um so direkt zu einer Art von seelischer Krankheit unserer Zeit zu führen. Und wie wir die Umbildung zum neuen Menschen nur durch Belebung der Aktivität inneren Erlebens vollziehen können. *Hier liegt einer der wichtigsten erzieherischen Werte der Mathematik.* Sie zwingt den Menschen mit Notwendigkeit zur Entfaltung der inneren Energien, hier ist dem Geistigen gegenüber keine Möglichkeit einer rein passiv genießerischen Einstellung und, was das wichtigste ist, die Energien entfalten sich hier gerade in der Bewußtseinslage absoluter, nüchterner Klarheit, also in der Seelenhaltung, in der allein bei dem modernen Menschen eine Neubelebung seiner inneren Intensität fruchtbar sein kann.

Auch andere seelische Werte kann die Mathematik vermitteln: Ein ganz großes Erlebnis ist es meist, wenn man zum erstenmal mit dem Mechanismus einer Rechenmaschine bekannt wird. Es ist das Erlebnis eines plötzlichen Klein- und Bescheiden-Werdens, eines Innewerdens, daß all die mühevolle Denkanspannung beim Rechnen, all die Kraftleistungen, auf die man stolz war, als auf hochwertige Denkakte, auch von einer Maschine und sogar sicherer und schneller bewältigt werden können als vom menschlichen Geist. Ein solches Erlebnis behütet vor den Gefahren eines prahlerischen Gehirnakrobatentums. Es lenkt die Aufmerksamkeit auf diejenigen Bereiche geistiger Tätigkeit, deren Ergebnisse auf keinen Fall durch Maschinen gewonnen werden können, d. h. auf die eigentlich schöpferischen Bereiche.

Das tiefste und wertvollste mathematische Erlebnis ist aber eines, das, wie ich glaube, auch durchaus beim jugendlichen Menschen schon verwirklicht werden kann, wenigstens bei den wenigen selbständig denkenden Mathematikern, die gewöhnlich in einer Klasse zu finden sind. Es ist ein Erlebnis, das nur durch eine Anleitung zur Selbstbeobachtung entstehen kann. Der Mensch verhält sich in dem Augenblick, wo er etwa einem zu lösenden Problem gegenüber einen wahrhaft glücklichen Einfall hat, ganz passiv, er hat den Eindruck: Nicht er selbst tut etwas zu der Entstehung des Einfalls, sondern 'es blitzt in ihm auf', etwas wird ihm plötzlich geschenkt aus einer rätselvollen geistigen Sphäre.

Es ist jenes Erlebnis, von dem alle großen Schaffenden stets berichtet haben und das besonders auffallend wird, wenn man des Abends über einem Problem erfolglos gegrübelt hat und des morgens aufwacht in dem spontanen Aufblitzen der glücklichen Idee der Lösung. Hier kann auch bei dem ganz ichbewußten, modernen Menschen der Ansatzpunkt zu religiösem Erleben liegen, besonders aber bei dem seelisch noch nicht erstarrten Jugendlichen. *Der Ansatzpunkt ist das Erleben einer objektiv-geistigen Wirklichkeitssphäre, aus der heraus die Ideen wie durch eine Gnade geschenkt werden.* Sie sehen aus all den Beispielen, daß die Mathematik gerade erziehen kann zu jener Seelenhaltung, die für Goethe — in der pädagogischen Provinz seines Wilhelm Meister — die höchste ist, sie kann erziehen: 'zur Ehrfurcht vor dem, was in uns ist'. Und diese Ehrfurcht ist mit Verinnerlichung schlechthin gleichbedeutend.

Eine wichtige erzieherische Mission der mathematischen Naturwissenschaft liegt selbstverständlich auch in der Erziehung zu nüchterner Klarheit. Das gilt auch noch für den Studenten auf der Hochschule: Wir haben es mit einer sozusagen altpreußischen Wissenschaft zu tun, die nichts durchgehen läßt, was nicht ganz solide fundiert ist. Sie wird das richtige Gegengewicht sein gegen den romantischen Schwarmgeist mancher anderer Wissenschaftszweige.

Ich habe im ersten Teil meines Vortrages auseinandergesetzt, welche dringenden realen Aufgaben die Naturwissenschaft für unseren Staat zu erfüllen hat, im zweiten Teil habe ich die Aufgaben der intellektuell-geistigen Erziehung und Schulung unseres spezialwissenschaftlichen Nachwuchses behandelt, und im dritten und letzten Teil habe ich zu zeigen versucht, wie der Geist unserer Wissenschaft beitragen kann zur innerlich seelischen Umbildung des deutschen Menschen. Lassen Sie mich schließen mit einer letzten Bemerkung:

Das, was die Achtung vor deutschem Geiste in den Jahren nach dem Kriege trotz aller Hetze gegen uns immer noch erhalten hat, das ist in allererster Linie, ja fast ausschließlich, das Ansehen der deutschen Naturwissenschaft. Sägen wir uns also nicht den Ast ab, auf dem wir sitzen, indem wir die Naturwissenschaft wesentlich zurückdrängen.

Zum Auftreten gegen diese Gefahr möchte ich Sie alle aufrufen. Wirken wir mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln! Beraten wir uns eingehend, was zu tun ist, wie wir unserer Sache und damit der Sache unseres Vaterlandes nützen können.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

EVANGELISCHE THEOLOGIE

Von Heinz-Dietrich Wendland

Neben den großen Versuchen zum Neubau der theologischen Ethik von Emil Brunner und Friedrich Gogarten (s. Heft 5, 1933 dieser Zeitschr., S. 396ff.) ist in der jüngsten theologischen Arbeit wieder die Dogmatik besonders stark hervorgetreten. Wenn die umwälzenden geschichtlichen Ereignisse die Theologie gezwungen haben, die geschichtliche Wirklichkeit zu hören, nach dem Schicksal des Menschen zu fragen, und dies eine unentrinnbare Verpflichtung für sie bedeutet, so kann sie sich doch niemals in theologische Zeitanalyse, Anthropologie und Ethik auflösen. Ihr Herz bleibt die Dogmatik: die Besinnung auf das göttliche Wort. Mag die Dogmatik jenseits der Zeit zu stehen scheinen — wenn sie in aller Strenge das ist, was sie sein soll, so dient sie auch der Zeit am tiefsten. Zumal ihr Auftrag der ist, die kirchliche Verkündigung zu reinigen und auszurichten.

Diese Überzeugung steht hinter der großen Neugestaltung seines ersten Bandes der Dogmatik, die *Karl Barth* (1) vorgelegt hat. Der Ansatz ist derselbe geblieben, wie in der ersten Gestaltung von 1927. Aber an Stoff und Umfang nicht nur, sondern auch an Kraft und Reife ist das Buch ein neues. Es umfaßt nur die erste Hälfte der in der früheren Gestalt des Buches behandelten Probleme: 1. Das Wort Gottes als Kriterium der Dogmatik, 2. die Offenbarung Gottes: der dreieinige Gott. Der veränderte Teil '*Die kirchliche Dogmatik*' statt 'christliche' will ausdrücken, daß die Dogmatik keine freie, sondern die an den Raum der Kirche gebundene Wissenschaft ist. Barth kämpft auch hier wieder für die Aufrichtung des Ernstes der Theologie und für die unbedingte Freiheit und Souveränität der Verkündigung des Wortes Gottes. Seine Flugschriften zum kirchlichen Kampf der Gegenwart (2) sind nur die logische Folge und Anwendung der Grundhaltung seiner Dogmatik. Wir haben einen Herrn und sind nicht uns selbst überlassen. Das Evangelium heißt nicht: der Mensch für Gott, sondern Gott für den Menschen. Darum ist in der neuen Form der Dogmatik der Kampf besonders gegen alle existentialphilosophische Rechtfertigung oder Stützung der Theologie geführt. In kritischen Abschnitten, die den Haupttext unterbrechen und erläutern, setzt sich Barth mit Freunden und Gegnern auseinander, freilich nicht durchweg glücklich, weil es ihm nicht immer gegeben ist, das Anliegen anderer zu vernehmen. Besonders wichtig ist die Kritik der anthropologischen Versuche von Bultmann und Gogarten und verwandter Gedanken bei Brunner (die Lehre vom 'Anknüpfungspunkt'). Weiter ist das Werk angewachsen durch die breite und tiefe dogmengeschichtliche und biblisch-theologische Fundierung. Was die erstere anlangt, so sind besonders Augustin, Anselm, Thomas, Luther und Calvin herangezogen. Dogmatisch bedeutsam, ja geradezu die endliche Ausfüllung eines peinlichen Loches in der bisherigen Dogmatik, ist vor allem die Trinitätslehre, deren Grund und Wurzel für Barth in der Offenbarung Gottes liegen und aus dieser entwickelt werden. Hier wird mit besonderer Kraft die große dogmatische Tradition zur Geltung gebracht. Es gibt in der Gegenwart kein Werk, das mit ähnlicher Wucht sagte, was die Lehre sei, die die Kirche zur Kirche macht. Deswegen kann auch die Auseinandersetzung der Theologie mit Barth und gerade mit diesem Werke Barths (die noch kaum begonnen hat), keineswegs abgeschlossen sein.

Ein anderes bedeutsames Werk der neuesten Theologie, die 1922 in sehr knapper, aber schon damals weit wirkender Form erschienenen '*Letzten Dinge*' von *Paul Althaus* (3) haben eine ähnlich umfassende Neugestaltung erfahren wie das Werk Barths. Aus einem kritischen Entwurf ist ein Lehrbuch über die Eschatologie geworden. Auch hier ist die Geschichte des Dogmas ausführlicher berücksichtigt als bisher und in sehr glücklicher Form in den eigenen Gedankengang eingearbeitet, auch hier findet ausführliche Auseinandersetzung mit den Kritikern der 3. Aufl. von 1926 statt. Der Ausgangspunkt ist schärfer theologisch gefaßt als bisher, die philosophische Unterbauung aufgegeben. Der Grund der Hoffnung ist die durch Gottes Offenbarung in Christus gesetzte Heilsgegenwart. Althaus wendet sich gegen eine *nur*-eschatologische Theologie, wahrt aber auch energisch den Hoffnungscharakter alles Glaubens. Die Eschatologie wird aus der Weise der göttlichen Offenbarung begründet: diese ist zugleich gegenwärtige Wirklichkeit und kommende Verwirklichung. Daher unterscheidet Althaus 'Sätze des Bleibens' von 'Sätzen des Kommens', aber beide gehören zusammen. Die Kritik des Platonismus, des Evolutionismus, der Orthodoxie mit ihrer Verkürzung der christlichen Eschatologie ist womöglich noch vertieft und verschärft. Hinsichtlich des Problems der 'Endgeschichte' ist wider die endgeschichtliche Theologie der Heilsgeschichtler des XIX. Jahrh. festgehalten der Satz, daß die Geschichte kein Ziel habe, andererseits aber in Berücksichtigung berechtigter Kritik der Gedanke der Zukunft als zeitlicher und die geschichtszugekehrte Seite der Parusie schärfer herausgearbeitet. Vor allem aber will Althaus die Aktualität der Enderwartung wieder zur Geltung bringen, von der Theorie zur Theologie kommen: das ist der eigentliche Sinn seines Kampfes gegen die endgeschichtliche Eschatologie, der in der früheren Gestalt des Buches verdeckt war durch die Theorie von der Unmittelbarkeit jeder Zeit zur Ewigkeit. Der Realismus der Eschatologie ist, besonders in den Sätzen über den Begriff des 'Himmels', noch kräftiger formuliert als bislang.

Einen mutigen Vorstoß hat *Walther Künneth* in seiner '*Theologie der Auferstehung*' (4) unternommen. Der Theologie der letzten Epoche war die Auferstehung Jesu ein Ärgernis, das sie entweder umgangen oder dadurch beseitigt hat, daß die Auferstehung einer allgemeinen Idee des 'Lebens' eingeordnet oder zum 'Auferstehungserlebnis' der Jünger entleert wurde. Damit räumt Künneth gründlich auf. Nach allen Seiten hin, bis in die Probleme der Christologie und der Theologie der Schöpfung, der Natur, des Kirchenbegriffs hinein wird die dogmatisch grundlegende Bedeutung der urchristlichen Botschaft von der Auferweckung des Kyrios aufgewiesen. Künneth hat scharf gesehen, daß hier die theologische Entscheidung schlechthin fallen muß. Zunächst wird die Problematik der Auferstehung Jesu behandelt, wertvoll hier besonders die Auseinandersetzung mit dem Begriffe des Mythus, dann, vor allem in einer gründlichen Analyse des neutestamentlichen Berichtes, der theologische Begriff der Auferstehung dargestellt. Darauf folgt die Grundlegung der Christologie von der Auferstehung her und der Aufweis der Bedeutung der Auferstehung für die Schöpfungslehre, die Theologie der Kirche, für das Problem einer christlichen Ontologie und die Eschatologie. Die Auferstehung erweist sich als der 'archimedische Punkt' der Theologie überhaupt: sie ist ja 'der Angriff des Lebens auf die sterbende Welt'. Daher gilt: 'Extra resurrectionem nulla salus'. Wir haben in diesem Buche eine begrifflich strenge dogmatische Vergegenwärtigung der biblischen Botschaft von der Auferstehung vor uns, die weithin theologischen Neubau bedeutet.

Zur Theologie der Schöpfung sind als eine schöne allgemein-verständliche Ergänzung zu nennen drei Vorlesungen *Adolf Köberles* '*Christentum und modernes Naturerleben*' (5), der gegenüber Naturvergötterung und Naturverachtung das Verständnis

der Natur als Schöpfung, aber auch als 'seufzender Kreatur' mit großer Kenntnis aller 'Stimmen der Zeit' lebendig macht. — Für den gebildeten Laien bestimmt, aber auch für jeden Theologen wichtig ist der neuartige Versuch einer '*Laiendogmatik*', einer '*Evangelischen Lehre*' von *Theodor Ellwein* (6). Man muß sagen, daß dieses in aller kirchlichen und unterrichtlichen Arbeit ausgezeichnet brauchbare Buch die erste Zusammenfassung des Arbeitsertrages der neuen reformatorischen Theologie darstellt, und zwar durchgeführt in ständiger Gegenüberstellung zu dem Gebildetenidealismus, wie er vor allem von Goethe herkommt. Ellwein hat vor allem von Barth und Heim gelernt. Vielleicht ist das Buch für den Laien hier und da noch immer zu schwierig, jedenfalls aber gibt es keine bessere Einführung in das, was die neueste Theologie eigentlich will. Der Aufbau ist schlicht und klar in vier Lehrstücken: von der Schöpfung, von der Sünde, von der Versöhnung, von der Erlösung, durchgeführt.

Auf der Grenze zwischen der dogmatischen und der neutestamentlichen Theologie steht die Aufsatzsammlung *Rudolf Bultmanns* '*Glauben und Verstehen*' (7), die seine kleineren Arbeiten von 1924—32 zusammenfaßt. Zum Teil haben diese Arbeiten in der theologischen Diskussion schon eine erhebliche Rolle gespielt, so etwa die Abhandlung über 'die Bedeutung der «dialektischen Theologie» für die neutestamentliche Wissenschaft'. Andererseits sind mehrere dieser Aufsätze dadurch bedeutsam, daß sie (von Schlatter abgesehen), die einzigen neuen Ansätze zu einer wirklichen Theologie des Neuen Testamentes darstellen, wenn auch gewiß über die von Bultmann im Anschluß an Heidegger benutzten Begriffe die Aussprache fortgehen wird: so die Arbeiten über die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, über die Christologie des Neuen Testamentes, Kirche und Lehre im Neuen Testament, den Begriff der Nächstenliebe. Die Fraglichkeit der Haltung Bultmanns tritt am stärksten in dem Aufsatze über das Problem der natürlichen Theologie hervor, wenn z. B. gesagt wird, daß das glaubende Existieren sich in einem neuen 'Verstehen' der Existenz vollziehe. Aber er hat darauf hingewiesen, daß die Frage der Anthrolopogie und der natürlichen Theologie einer neuen Lösung bedarf.

Aus der großen Zahl der inzwischen erschienenen neutestamentlichen Arbeiten können nur wenige hervorgehoben werden. Der erste Band des '*Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament*' (besprochen im vorigen Berichte, Heft 1, 1933, S. 103), ist inzwischen abgeschlossen. Er umfaßt die Buchstaben *Α—Γ*. Ferner sind die ersten Lieferungen des zweiten Bandes erschienen (*δαίμων* bis *δόξα*). Aus dem *Neuen Göttinger Bibelwerk* sind weiterhin erschienen das *Markus-Evangelium* von *Julius Schniewind* und *Die katholischen Briefe* von *Friedrich Hauck* (8). Besonders der erstere Kommentar ist eine durch historische Feinheit und Offenheit wie gründliche theologische Besinnung über die Botschaft und Sendung Jesu gleich hervorragende Leistung, die trotz ihrer Knappheit und Bestimmung für den weiteren Leserkreis auch wissenschaftlich unerreicht dasteht. Besonders wertvoll ist die ständige Beobachtung des Zusammenhanges zwischen Altem Testament und Neuem Testament. *Adolf Schlatter* hat seinen Evangelienkommentaren einen '*Kommentar über den Brief des Jakobus*' folgen lassen (9). Eine umfangreiche Einleitung erörtert die Theologie des Jakobus und sein Verhältnis zu Jesus, Paulus, Johannes, besonders aber auch zum Matthäusevangelium, dem der Jakobusbrief besonders nahesteht. Schlatter will den Zustand beseitigen, daß unsere Kirche Jakobus 'nur ganz oberflächlich Gehör gewährt' hat. Der palästinische Charakter des Jakobusbriefes tritt in seiner Erläuterung deutlich hervor. Schlatter hält daran fest, daß in diesem Briefe der Bruder Jesu zu uns spricht. Zugleich ist es die jerusalemitische Urkirche, deren Art und Haltung der Brief widerspiegelt. Nächst dem Matthäuskommentar ist

diese tiefe und nicht leicht zu lesende theologische Interpretation die reichste Gabe des unermüdlichen greisen Forschers. Auch hier geht Schlatter ganz seine eigenen Wege vielfach in scharfem Gegensatz zu überlieferten kritischen Theorien. — *Herbert Preisker* (10) stellt in seinem Buche '*Geist und Leben*' das 'Telos-Ethos des Urchristentums' dar, indem er historisch-kritisches Verständnis und 'vom Glauben gegebene Tiefenschau' miteinander verbindet und das urchristliche Ethos in die jüdisch-hellenistische Umwelt hineinstellt. Mit Recht geht er davon aus, daß auch die neutestamentliche 'Ethik' von der Eschatologie der kommenden Gottesherrschaft bestimmt ist. In ihr liegt die Einheit der verschiedenen ethischen Motive. Eben darum wird hier das urchristliche Ethos Telos-Ethos genannt. Das Urchristentum ist nicht Moral, sondern Geist und Leben. Das hat seinen Sieg in der damaligen Welt begründet. Hat Preisker eine oft plastische Darstellung der jüdischen und der stoischen Ethik gegeben, so zeichnet *Gerhard Kittel* in seinen Olaus-Petri-Vorlesungen die gesamte religiöse Umwelt des Urchristentums (11). Besondere Aufmerksamkeit ist dem Verhältnis des Judentums zum Hellenismus zugewendet: es hat sich vielfach mit den synkretistischen Strömungen verbunden und ist doch nie synkretistische Religion geworden. Das Neue der Darstellung Kittels liegt besonders in der Fortführung der von Holl und Bultmann geführten Diskussion über die 'Eigenart' des Urchristentums. Die These Gunkels, daß das Urchristentum eine synkretistische Religion sei, ist endgültig überwunden. Schärfer als bei Holl und Bultmann tritt bei Kittel der Zusammenhang der *Christus*-Botschaft des Neuen Testamentes mit dem Gottesgedanken und der Eschatologie heraus. Zweitens aber hat Kittel in dem lehrreichen Kapitel über die religiösen Begriffe und Ausdrucksformen gezeigt, wie das Urchristentum griechische Worte mit neuem Inhalt erfüllt hat. Das wird an der Bedeutungsgeschichte der Worte *δόξα, ἀλήθεια, κόσμος* einleuchtend dargetan, wobei wieder der Zusammenhang der urchristlichen Denkweise mit dem alttestamentlichen Glauben im Gegensatz zur hellenistischen Anschauungsform klar wird, obwohl die urchristliche auch mit der jüdischen nicht etwa identisch ist.

Aus der historischen Theologie sind zwei Werke hervorzuheben, die als Gesamtdarstellungen für weitere Kreise Bedeutung haben für alle die, die nicht die Fülle der Einzeluntersuchungen verarbeiten können: der erste Band von *Hans Lietzmanns* '*Geschichte der Alten Kirche*' und von *Johannes von Walters* '*Geschichte des Christentums*' (12, 13). Der erste Halbband der letzteren umfaßt die ganze Geschichte der alten Kirche bis zum Untergang des weströmischen Reiches, kann also nur in den größten Zügen zeichnen. Eingearbeitet sind auch die Dogmen- und die Frömmigkeitsgeschichte. Die Darstellung ist straff und lebendig. Der erste Band Lietzmanns dagegen gibt nur 'die Anfänge' der apostolischen und nachapostolischen Zeit bis zu Marcion und der Gnosis. Charakteristisch ist, daß in beiden Werken, die große Gelehrsamkeit mit echter historischer Darstellungs- und Zusammenfassungskraft verbinden, doch theologische Urteilsmaßstäbe nachwirken, die einer früheren Epoche angehören, wie etwa die Begriffe des Christlich-Sittlichen, der 'Religion Jesu', des 'emotionalen' Gottesgedankens u. a. zeigen. Die reiche religionsgeschichtliche Arbeit der letzten Jahrzehnte ist bei Lietzmann ausgewertet, besonders die Lage des Judentums ausführlich dargestellt (fesselnd vor allem das Kapitel über die jüdische Diaspora). Der Reiz des Werkes von Lietzmann liegt darin, daß es nicht nur reflektiert, sondern Geschichte erzählt, indem es so wenig Voraussetzungen macht wie möglich. Was die Darstellung des Paulus und Johannes anlangt, die sich wirkungsvoll aus dem Zuge des Ganzen erhebt, wird man freilich zu anderer Auffassung ihrer 'Theologie', z. B. des eschatologischen Grundzuges und des Einwirkens des Hellenismus kommen können. (Abgeschlossen am 1. 1. 34.)

1. *Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik.* I. Bd.: Die Lehre vom Worte Gottes, 1. Halbband. München, Chr. Kaiser 1932. 528 S. Brosch. RM 11,50, geb. RM 13. — 2. *Derselbe, Theologische Existenz heute.* Ebd. 1933. Brosch. RM 1,—. *Ders., Für die Freiheit des Evangeliums* (Heft 2 der Schriftenreihe 'Theologische Existenz heute'). Ebd. 1933. 16 S. Brosch. RM —,50. 3. *Paul Althaus, Die letzten Dinge.* 4. Aufl. Gütersloh, C. Bertelsmann 1933. 353 S. geh. RM 10,—, geb. RM 12. — 4. *Walter Künneth, Theologie der Auferstehung* (Forschungen z. Geschichte u. Lehre des Protestantismus. 6. Reihe, Bd. I). München, Chr. Kaiser 1933. 264 S. Brosch. RM 6,80 (i. Subskr. RM 5,— 5. *Adolf Köberle, Christentum und modernes Naturerleben.* Gütersloh, Bertelsmann 1932. (Studien des Apologet. Seminars 33. H.). 70 S. Geh. RM 2. — 6. *Theodor Ellwein, Evangelische Lehre.* München, Chr. Kaiser 1932. 211 S. Brosch. RM 3,60, geb. RM 4,80. — 7. *Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen.* Gesammelte Aufsätze. Tübingen, Mohr 1933. 336 S. Geh. RM 12,60, geb. RM 15. — 8. *Das Neue Testament Deutsch* (Neues Göttinger Bibelwerk) *1: Julius Schniewind, Das Evangelium nach Markus* u. *Hermann Strathmann, Die Entstehung und der Wortlaut des Neuen Testamentes.* 200 S. Kart. RM 7,20, i. Subskr. RM 5,80. — *10: Friedrich Hauck, Die Katholischen Briefe.* 158 S. Kart. RM 5,60, i. Subskr. RM 4,70. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1933. — 9. *Adolf Schlatter, Der Brief des Jakobus.* Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung 1932. 304 S. Brosch. RM 11,—, geb. RM 14. — 10. *Herbert Preisker, Geist und Leben.* Das Telos-Ethos des Urchristentums. Gütersloh, Bertelsmann 1933. 242 S. Geh. RM 7,—, geb. RM 8,50. — 11. *Gerhard Kittel, Die Religionsgeschichte und das Urchristentum.* (Mit 46 Bildern.) Gütersloh, Bertelsmann o. J. (1932). 160 S. Brosch. RM 5,—, geb. RM 6. — 12. *Hans Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche.* Bd. I: Die Anfänge. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter 1932. 323 S. Geb. RM 7,— (geplant etwa 5 Bände). — 13. *Johannes von Walter, Die Geschichte des Christentums.* I, 1: Das Altertum. Gütersloh, Bertelsmann 1932. 238 S. Geh. RM 6,—, geb. RM 7,50 (bei Subskr. des ganzen Werkes RM 5,40 bzw. RM 6,75).

PHILOSOPHIE

Von Franz Josef Brecht

Der diesmalige Bericht kann in einer zusammenfassenden Übersicht über bemerkenswerte Neuerscheinungen nachdrücklicher auf die lebendige Bewegung des gegenwärtigen Philosophierens hinzielen, als es beim letzten möglich war. Denn fast alle Veröffentlichungen, auf die heute der Blick gelenkt wird, lassen sich mit der Philosophie der 'Existenz' und des 'Lebens' in einen deutlichen Zusammenhang bringen.

Eine der geschichtlichen Wurzeln der Existenzialphilosophie, wie sie M. Heidegger ausgebildet hat, liegt in der Phänomenologie Edmund Husserls. Husserls jahrzehntelange Bemühungen um die Idee einer reinen Logik sind von *Bernard Bolzanos* Lehren mitbestimmt, wenn auch sein Einfluß auf die Ausgestaltung der Phänomenologie selbst keineswegs bedeutsam war. Über Bolzano, dessen geschichtliche Stellung immer noch verhältnismäßig ungeklärt war, liegt nunmehr eine aus den Quellen sorgfältig und liebevoll gearbeitete *Lebensbeschreibung* von *Eduard Winter* vor (1). Geboren im Jahr des Erscheinens von Kants Kritik der reinen Vernunft, wächst er auf in der Luft der katholisch-böhmischen Aufklärung der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrh., deren treuester Bewahrer im XIX. Jahrh. er wird. Mit 20 Jahren hat er bereits die nichteuklidische Geometrie vor Augen. Aber sein Grundwille ist nicht der eines reinen Theoretikers, vielmehr ein sittlich-reformatorischer Erzieherwille, der allerdings ganz in der Vorherrschaft eines uns heute leer und öd anmutenden vernünftelnden Rationalismus ruht. Doch wird aus dem Buche deutlich, wie echt und lauter das philosophisch-persönliche Leben des vielangefeindeten Mannes war. Das wäre auch dann sichtbar, wenn der Biograph Bol-

zanos 'Kreis' mit vielen, heute gleichgültigen Namen in seiner Darstellung mehr hätte zurücktreten lassen.

Mit *Husserls* eigentlicher Leistung, der transzendentalen Phänomenologie, ringt *Friedrich Weidauer* (2) in kritischen Untersuchungen. Da ihn eine Idee von Philosophie leitet, derzufolge sie ausschließlich normative materiale Ethik ist, kann er Husserls transzendentale Phänomenologie, die er zudem als Psychologie kennzeichnet, nicht als philosophische Wissenschaft gelten lassen. Gerade dies Verhältnis der Psychologie zur Philosophie ist neben dem Problem der apriorischen Erkenntnis ein Hauptanliegen der notwendigerweise ziemlich abstrakten Analysen, denen von der Ursprünglichkeit eigentlichen Philosophierens her doch nur eine sehr abgeleitete Bedeutung zuerkannt werden kann.

Mit *Max Scheler* hat sich die Phänomenologie gegenüber Husserl in die Fülle und Breite des Lebens begeben, zugleich auch sich in Richtung auf das Personhafte konkretisiert. Der erste Band der *Schriften aus dem Nachlaß* (3) erfüllt, wenn auch nur fragmentarisch, eine Anzahl von Versprechungen, die der rastlos Schweifende schon in den frühen Werken gab; aber selbst in dieser Gestalt überraschen wieder von neuem Schelers Schaukraft und analytische Energie. Dabei erscheinen uns wichtiger und fruchtbarer als was zu den erkenntnistheoretischen Problemen beigesteuert wird ('Phänomenologie und Erkenntnistheorie') die Stücke über 'Tod und Fortleben' (mit tiefen Blicken ind die 'Todesevidenz' und ihre Verdrängung) und zumal 'über Scham und Schamgefühl', 'Vorbilder und Führer'. Mit Spannung erwartet man nun insbesondere die geschichtsphilosophischen Arbeiten aus dem Nachlaß des beweglichen Geistes, der in einer einzigartigen Weise der Ausdruck einer aufgewühlten Zeit war.

Der radikale Durchbruch zur Erneuerung der Philosophie als Ganzem geschah in *M. Heidegger*. Durch ihn ist eine Vereigentlichung des Philosophierens vollzogen und ermöglicht, welche ein Doppeltes erlaubt: einmal für 'systematisches' Philosophieren in den Seinssubstanzen selbst als dem Boden des Lebens Fuß zu fassen und von hier aus in die Wesensenthüllung der Grundfakten des menschlichen Daseins vorzudringen; sodann in der Interpretation historisch gegebener Philosophien in einer ursprünglichen Weise in die Nähe dessen zu kommen, was sich als innerstes Geschehen in ihnen vollzieht. Für beides liegen bemerkenswerte Versuche vor.

W. Weischedel hat in inniger Berührung mit der Weise des Heideggerschen Philosophierens das *Wesen der Verantwortung* zu klären unternommen (4). Ein erster Teil gilt dem Phänomen, ein zweiter dem Begriff der Verantwortung. In vorbildlich strengem Aufbau führt jener, ausgehend von dem gängigen Verständnis der Verantwortung über die soziale zu der intimen Grundart der religiösen und von da in die fundamentalste Art: die Selbstverantwortung. Diesem Weg in die Tiefe entspricht chiastisch der den Begriff suchende zweite Teil: zunächst wird hier der Begriff der Selbstverantwortung geklärt: 'Ich verantworte mich vor mir selbst, heißt: ich hole mich — meine Existenz im ganzen — aus meinem zwiespältigen Sein in schuldhaftem Gewesensein vor in mein Selbst-seinkönnen als mein Von-mir-aus-sein-können und Mit-mir-eins-sein-können, das als meine ursprüngliche Zukunft mich beansprucht' (86). Diese Selbstverantwortung erweist sich als das Fundament auch der religiösen Verantwortung, deren Begriff sich analog so bestimmt: 'ich hole mich — die Existenz im ganzen — aus dem zwiespältigen Sein in sündhaftem Gewesensein vor auf die ursprüngliche Zukunft des Gott-zu-eigen-seins zu, die mir im Anspruch Gottes entgegentritt' (99). Nachdem in entsprechender Weise auch der Begriff der sozialen Verantwortung geklärt ist, faßt ein letztes Kapitel den Begriff der Verantwortung schlechthin. Die kleine Schrift ist in ihrer erweckenden Problemsicht ebenso wahrhaft philosophisch wie in ihrer begrifflichen Sauberkeit.

Weniger das letzte, um so mehr das erste Lob ist auch den mutig vorstoßenden 'Prolegomena zu einer Philosophie der christlichen Existenz' von *Otto J. Hartmann* auszusprechen, welche den charakteristischen Titel tragen: '*Der Mensch im Abgrunde seiner Freiheit* '(5). Weiß Weischedel sich dem Vorbild des Heideggerschen Philosophierens dankbar verpflichtet, so kann auch Hartmann sein Werk Heidegger widmen, obwohl es von dessen begrifflicher Strenge oft weit abbiegt, manchmal in eine geradezu anthroposophische Mystik hinein. Das hindert nicht, daß hier in einer in ihrem Kern echt philosophischen Weise das Freiheitsphänomen gesichtet und vom Wesen des menschlichen Selbstes her in seinen 'Beziehungen' zu Notwendigkeit, Wahrheit, Zeit in den Griff genommen wird. Mögen auch die Darlegungen weniger als untersuchende Analysen, mehr als aufrufend-erhellende Thesenentwicklungen mit der Leidenschaft des Metaphysikers sich vollziehen: hier ist bis an die Grenzen des philosophisch Sagbaren menschliches Wesen in seinem Kernphänomen als Freiheit enthüllt und, ohne vorzeitige Beruhigung, in ausblickreiche Weiten wie in abgründige Tiefen hineingestellt. Welche Entschlossenheit zur Übernahme des ursprünglichsten Geschehens der Philosophie den Verfasser beseelt, möge wenigstens ein Satz bezeugen: Es 'verbleibt jedes Philosophieren, welches sich um das je eigene Sein angesichts des in diesem selbst aufbrechenden Ewigkeitsabgrundes herumdrückt, bei aller logischen Schärfe im Bereich abstrakten unverbindlichen Geredes. Das Philosophieren über Freiheit und Selbstheit ist letztlich der Kampf mit diesen um diese.' (12).

Auch geschichtlich 'vergangene' Philosophie muß sich der Entschiedenheit solchen Sehens neu erschließen. *O. F. Bollnows* Entfaltung der *Lebensphilosophie F. H. Jacobis* (6) ist als erobernde Beschwörung geschichtlichen Lebens aus gegenwärtiger Denkbewegung musterhaft; sie verdankt zwar die äußersten Umrisse ihrer Problemstellung der in der Nachfolge Diltheys ausgebildeten Lebensphilosophie Mischs, ruht jedoch in ihrem Interpretationsansatz und den entscheidenden Stadien seiner Entfaltung ganz auf den durch Heidegger erschlossenen Möglichkeiten. In stetig fortschreitender Vertiefung und Verschärfung führt die Interpretation der Glaubensphilosophie Jacobis nach der Analyse der gläubigen Haltung und des Glaubensgegenstandes in das Wesen des Glaubens, wobei sich schließlich 'Glaube' im Sinne Jacobis als das Grundphänomen des Lebensverständnisses selbst enthüllt. Daß Jacobi diesen Ansatz nicht radikal ausgestalten konnte, liegt in der fraglosen Hinnahme der traditionellen Logik begründet.

Die Notwendigkeit ihrer philosophischen Neuschöpfung, worin die Arbeit Bollnows ihre systematische Tendenz hat, hat in der Kritik an Jacobi *Hegel* ausgesprochen. Hegels eigene 'Logik' und 'Phänomenologie' interpretiert im Hinblick auf ihre ontologische Problematik *H. Marcuse* (7), auch er mit der Betonung: 'Was diese Arbeit etwa zu einer Aufrollung und Klärung der Probleme beiträgt, verdankt sie der philosophischen Arbeit M. Heideggers' (S. 8). Auch diese sehr sorgfältige und an den Texten einfühlend entlang wandernde Interpretation steht zuletzt, wie die Bollnows, unter einem systematischen Motiv: 'einen Zugang für die Gewinnung der Grundcharaktere der Geschichtlichkeit zu schaffen.' Sie vermag zu zeigen, wie die heute durch Diltheys Arbeiten repräsentierte 'Theorie' der Geschichtlichkeit ihren tragenden Boden in Hegels Ontologie hat; sie zeigt es, indem sie die 'Logik' analysierend den Sinn von 'Sein' bei Hegel als Bewegtheit herausstellt; als das eigentliche Fundament dieses Seinsbegriffs aber kann der zweite Teil in der Interpretation der 'Phänomenologie' den des Lebens aufweisen. Zwar möchte man sich manchmal eine straffere und zugleich stärker von den Hegelschen Formulierungen selbst freiere Art der Darstellung wünschen, doch muß gesagt werden, daß hier zum ersten Mal unter der Wirkung Heideggers in sachlicher Strenge eine Weise der

Hegelforschung sich kundgibt, die sich wurzelhaft von allem was sich bisher so nannte, unterscheidet: sie ist weder philologisch noch neuhegelianistisch, sondern philosophisch.

Weniger von philosophischen als mehr von geistesgeschichtlichen Absichten ist die zumal in ihrem ersten Teil reizvoll und lebendig geschriebene Arbeit *E. Volhards*, '*Zwischen Hegel und Nietzsche*' über den *Ästhetiker Fr. Th. Vischer* getragen (8); sie erfaßt seine charakteristische Zwiespältigkeit als Ausdruck ebensowohl der zwischen Spekulation und Positivismus eingeklemmten Zeitlage wie des persönlichen Lebensgrundes Vischers. So kommt in das Bild dieses Mannes die geschichtliche und seelische Spannung, die es wahr macht gegenüber den vereinfachenden und noch mehr gegenüber den übersteigernd vergötzenden Darstellungen.

Über Nietzsche und noch mehr über einige Personen seiner Umwelt (die Mutter, E. Rohde, Gast, Bernhard und E. Förster) gibt das Buch von *E. F. Podach*, '*Gestalten um Nietzsche*' (9) wertvolles neues Material, da es wichtige bisher unveröffentlichte Dokumente zur Geschichte seines Lebens und seines Werkes mitteilen kann. Leider wird die interessante Lektüre durch gelegentlich peinigende Polemik gestört.

Während dieses Buches der Erkenntnis des historischen Nietzsche durch Quellenforschung dient, hat — und damit kommen wir wieder in die Atmosphäre der von Heidegger bestimmten Existenzphilosophie — *Karl Löwith* das philosophische Grundproblem Nietzsches ergriffen; er zeigt in einem außerordentlich durchgeformten Vortrag (10), wie Kierkegaard und Nietzsche, jener auf theologische, dieser auf philosophische Weise das gemeinsame nachhegelsche Lebensproblem des Nihilismus zu überwinden versuchen. War es Kierkegaards Anliegen, 'durch den Nihilismus der Verzweiflung den Weg zum Glauben zu finden', so das Nietzsches, ihn in einer neuen dionysischen Bejahung des Seienden im Ganzen heroisch zu überbieten. Um den Prozeß der Auflösung des Hegelianismus zu erfassen, wird man mit großem Nutzen die Abhandlung desselben Verfassers über die philosophische Kritik der christlichen Religion im XIX. Jahrh. heranziehen (11). Von Kierkegaard geht auch der interessante Vortrag *Gehlens* über '*Idealismus und Existenzialphilosophie*' aus (12).

Selbst die neue '*Einleitung in die Philosophie*', von einem der Existenzphilosophie in allem Wesentlichen so ferne stehenden Denker wie *Th. Litt* verfaßt, ist doch von ihrer Problematik mitberührt (13). Das Werk, das in Aufbau und Durchführung gleich klar und sauber ist, versteht Philosophie im Kerne von der Herrschaft des logischen Intellekts aus, unter der Leitidee eines existenziell irrelevanten Wahrheitsbegriffs wissenschaftlicher Forschung. Doch wird jeder, der in die Philosophie hineinkommen will, das Buch nicht ohne Förderung durcharbeiten. Es führt von der 'Selbstbesinnung des Denkens' über 'das Erkennen und seinen Gegenstand' und 'das Erleben und seine Welt' in die Probleme von 'Philosophie und Weltanschauung'. Für die beiden ersten Teile bietet *Hönigswalds* '*Geschichte der Erkenntnistheorie*' eine historische Ergänzung (14).

Zum Schlusse sei mit Nachdruck auf das hervorragende Platonwerk *K. Hildebrandts* hingewiesen (15), das die Reihe der Platonbücher aus dem Georgekreis würdig fortsetzt. Sein Untertitel '*Der Kampf des Geistes um die Macht*' bezeichnet den Blickpunkt, von dem aus Platons Gesamtwesen in einer von dem Anhauch des Dichters durchglühten Sprache entfaltet wird. Gewiß tritt das 'Logische' in dieser Darstellung zurück; um so heller erstrahlt das ewige Bild des kämpfenden und staatsgründenden Philosophen als ein Leitstern über dem Wirrsal gegenwärtiger Geisteszerklüftung. Nichts anderes als dies versucht schließlich auch die Existenzphilosophie: Philosophieren wieder im ursprünglichsten, im platonischen Sinne lebendig werden zu lassen.

(Abgeschlossen am 1. 1. 1934.)

1. *E. Winter, Bernard Bolzano und sein Kreis.* 288 S. Leipzig, J. Hegner 1933. Geb. ℛℳ 6,50. — 2. *F. Weidauer, Kritik der Transzendentalphänomenologie Husserls.* XX, 132 S. Leipzig, S. Hirzel 1933. ℛℳ 5,50. — 3. *M. Scheler, Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre.* VIII, 468 S. Berlin, Der Neue Geist-Verlag 1933. ℛℳ 14,—, geb. ℛℳ 16,50. — 4. *W. Weischedel, Das Wesen der Verantwortung.* 110 S. Frankfurt, V. Klostermann 1933. ℛℳ 4. — 5. *O. J. Hartmann, Der Mensch im Abgrunde seiner Freiheit.* 186 S. Frankfurt, V. Klostermann 1932. ℛℳ 7,50. — 6. *O. F. Bollnow, Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis.* VIII, 254 S. Stuttgart, W. Kohlhammer 1933. ℛℳ 12. — 7. *H. Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit.* 367 S. Frankfurt, V. Klostermann 1932. ℛℳ. 15. — 8. *E. Volhard, Zwischen Hegel und Nietzsche. Der Ästhetiker Fr. Th. Vischer.* 246 S. Frankfurt, V. Klostermann 1932. ℛℳ 9,—, geb. ℛℳ 11,50. — 9. *E. F. Podach, Gestalten um Nietzsche.* 208 S. Weimar, E. Lichtenstein 1932. ℛℳ 5,20. — 10. *K. Löwith, Kierkegaard und Nietzsche.* 32 S. Frankfurt, V. Klostermann 1933. ℛℳ 1,75. — 11. *Ders., Theologische Rundschau 1933,* Heft 3 u. 4. — 12. *A. Gehlen, Idealismus und Existenzialphilosophie.* 23 S. Leipzig, R. Noske 1933. ℛℳ 1. — 13. *Th. Litt, Einleitung in die Philosophie.* VIII, 331 S. Leipzig, B. G. Teubner 1933. Gbd. ℛℳ. 6,40. — 14. *R. Hönigswald, Geschichte der Erkenntnistheorie.* VIII, 192 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1933. ℛℳ 7. — 15. *K. Hildebrandt, Platon* 400 S. Berlin, G. Bondi 1933. ℛℳ 11,50, geb. ℛℳ 14,—.

GESCHICHTE

Von Ernst Wilmanns

Wissenschaftliches Gebot ist, daß wir die Erfahrungen des jüngsten Geschehens in das Bewußtsein von unserer nationalen Vergangenheit aufnehmen. Nicht in dem Sinn nur, als sollte die Erzählung von früheren Zeiten um ein neues Kapitel vermehrt werden. Von dem Heute her fällt auf die Geschichte neues Licht, und ein verändertes Bild des Ganzen wird unser Bewußtsein erfüllen. In welch starkem Wandel die geschichtliche Erkenntnis begriffen ist, beweist die Fülle neuer Werke. In einem kurzen Bericht viele Namen und Titel aufzureihen, hat wenig Zweck. Wo alles in Fluß ist, bedarf die Schule wissenschaftlich gesicherter Führung. Darum sollen im folgenden nur die größeren Werke angezeigt werden, die echte, gegenwartsbezogene Wissenschaft bieten.

Es ist ein Irrtum zu glauben, die Geschichte sei dem Leben der Gegenwart nahe, wenn sie das Bild des Jetzt in jede Vergangenheit hineinschaut. Bloß ein Teil ist das Heute, und auch im Bereich der Geschichte geht nach Wesen und Bestimmung das Ganze nicht im Teil auf, kann daher die Gegenwart ihr Teilbewußtsein nicht als Maß aller Dinge setzen. Dem Leben der Gegenwart ist die Geschichtschreibung wahrhaft nahe, die aus dem Bann der eigenen Zeit hinaus begehrt und sich in das Leben der Vergangenheit zu verlieren die Größe hat. Denn das Vergangene erweckt sie im Bewußtsein der Gegenwart zu neuem kraftvollen Sein, also daß es uns und unser Heute ergreift, das Einst und Jetzt zu geschichtlicher Ganzheit zusammenschließt. So das Werk *Eibls*, '*Vom Sinn der Gegenwart, ein Buch von deutscher Sendung*' (1). Was eigentlich das Schicksal mit uns Deutschen gewollt und will, als der Niederbruch unserer staatlichen Daseinsformen die Existenz des Volkes im Tiefsten erschütterte, diese Frage sucht der Verfasser, glühend von einem philosophisch gegründeten 'heroischen Glauben' an die deutsche Bestimmung, aus einer Gesamtschau der deutschen Geschichte zu beantworten. 'Weil wir nicht recht wußten, wozu wir auf der Welt seien', sind wir unterlegen. Dieses Wissen aber gewinnt, wer den im Biologischen beginnenden, im Geschichtlichen sich fortsetzenden

Prozeß ansteigenden Lebens verfolgt und aus der Dialektik der Wertideen die Entfaltung geschichtlicher Substanz in der Zeit, die Verwirklichung des Gottesreichsgedankens als den Sinn des Werdens erkennt. Auch im deutschen Verhängnis wird dieser Wille des Schicksals offenbar. Nachdem unser Volk im XIX./XX. Jahrh. die ganze Spannweite seiner geistigen Entwicklung mit allen ihren Gegensätzen noch einmal durchmessen hatte, gleichsam als ob das Erinnerungsvermögen alle früheren Stufen des nationalen Werdens sich vergegenwärtigen wollte, um aus der zusammengedrängten Bewußtheit alles Vergangenen die Kraft zum schöpferischen Erschwingen eines neuen, höheren Daseins zu sammeln, hat der deutsche Zusammenbruch den Sinn eines Anfangs. In aller Verschiedenheit der Entwicklung auf den einzelnen Lebensgebieten war doch die Richtung auf ein einheitliches, vertieftes Erfassen des Geschehens und der Dinge kundgeworden, alles bisherige Ringen aber als unzulänglich erwiesen; und das Schicksal stellte die Deutschen in den Zwang, ihr Leben zu behaupten gegen dieselben Mächte, die geistig den Aufschwung der Welt zu einer geläuterten Ordnung hemmten: die materialistische Wertlehre und Versailles, die kollektivistische Staatslehre und Sowjet-Rußland. Gegen sie für sich selbst das politische Dasein gewinnen werden die Deutschen nur, wenn sie die feindlichen Geistesmächte überwinden und die Rückkehr erzwingen zu einer göttlich gegründeten Ordnung des Rechts für das gemeinsame Leben aller abendländischen Völker und damit ihre Sendung erfüllen. Ein ungeheures Wissen und ein eindringendes Verstehen der äußeren wie der geistigen und seelischen Entwicklung unseres Volkes sichern die Grundlagen für dieses aus der Geschichte geschöpfte deutsche Bekenntnis, und mit nüchternem Tatsachensinn mißt es der Verfasser an den harten Gegebenheiten der politischen Gegenwart. Daß diese Stimme der Wissenschaft aus Österreich herüberklingt, ist für uns Reichsdeutsche von besonderer Bedeutung.

Wollen Eibls geistvolle Ausführungen unmittelbar Gegenwartszwecken dienen, so hat die Wissenschaft zu fast allen eigentlich historischen Fragen, die die jüngsten Ereignisse in den Mittelpunkt unseres Erlebens rückten, Stellung genommen. Sich in die Wesensart des Nordischen einfühlend, will *Strasser* mit seinem Buch über '*die Nordgermanen*' (2) dem Leser den Zugang zu dieser der deutschen Frühzeit so nahe verwandten Welt öffnen. Seine Ausführungen sind nicht gleichwertig. Wo die Möglichkeit bestand, die mündliche und schriftliche Überlieferung an den Ausgrabungen und den hochentwickelten Methoden der Vorgeschichtsforschung zu überprüfen, gelangt er zu verhältnismäßig sicheren Ergebnissen. Standen solche Hilfen nicht zu Gebote, dürfte er mehrfach der Gefahr unterlegen sein, zuviel aus den Quellen herauszulesen. Trotzdem verdient der Versuch, die ungewöhnlichen Schwierigkeiten einer Gesamtdarstellung der nordgermanischen Welt zu überwinden, ernste Beachtung. Vortrefflich gewürdigt ist die germanische Religiosität. Da sie erneut sich mit dem Christentum auseinandersetzt, ist dankbar das Werk von *Lietzmann*, '*Die Geschichte der alten Kirche*' (3) zu begrüßen. In einem knappen Band faßt er die Errungenschaften der kritischen Forschung über die Anfänge des Christentums zusammen. Mit Theologie und Religion sich vielfach berührend, grenzt das Werk die Sphäre der Wissenschaft scharf und klar gegen das Eigenrecht des Glaubens ab. Überall tritt die Meisterschaft hervor, die aus den altvertrauten, aber in ihrer Bedeutung vielfach gewandelten Worten der Quellen den ursprünglichen Sinn erschließt, überall die Selbstbescheidung des Forschers, der die Grenzen des Erkennbaren nicht überschreitet und weiß, daß wohl die treibenden Kräfte und ihre Richtung, nicht mehr die einzelnen Ereignisse in der Geschichte des Urchristentums für uns faßbar sind. Wesentlich für den Historiker ist die Schilderung der geistigen und sozialen

Welt, in die Jesus hineinwirkte und aus der die Gemeinschaft der Christen herauswuchs. Die uns heute stark bewegenden Fragen nach dem Anteil an der Formung der neuen Lehre, den die religiöse Lebendigkeit des jüdischen Volkes und die griechische Synagoge sowie das hellenistische Denken gehabt haben, finden hier Antwort, und die Persönlichkeit des Paulus hebt sich machtvoll von dem Hintergrund der Gemeinde als der Apostel ab, der alle anderen nicht so sehr als Schöpfer der Heidenmission überragte denn als der Mann, der die Summe aus der Geschichte seines Volkes zog und sie ausmünden ließ in die Entfaltung der die Welt gestaltenden Religion. Als 'fertige Gabe des Ostens' trat durch ihn das Christentum in das Abendland und eroberte Rom. Mit der uns Heutige so nahe berührenden Geschichte des Marcion und seines Kampfes um die Geltung des Alten Testamentes schließt das Werk des protestantischen Historikers ab. — Einen der Leitgedanken führt der Katholik *Schnürer* in seiner '*Geschichte der Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft*' (4) fort. War das Christentum in hellenistischer Prägung mächtig geworden, so wurde die Loslösung seiner abendländischen Form von dem griechischen Ursprung die Voraussetzung für das Zusammenwachsen der westlichen Völker zur kulturellen Einheit. Solange das Papsttum und die Kirche durch die Bindung der Interessen an Byzanz nach Osten gewendet war, konnte es nicht das einigende Band der westlichen Völker werden. Der Bruch mit Byzanz aber war eine unmittelbare und schöpferische Wirkung der Bekehrung der Germanen und des politischen Einflusses ihrer Staatsbildungen. Diesen Zusammenhang von weltgeschichtlicher Größe zur Anschauung gebracht zu haben, gibt dem Werk des Verfassers Bedeutung, trotzdem eine gewisse Schwunglosigkeit der Darstellung verhindert, die menschliche Größe der Geschichte zu zeigen, und trotzdem allzu päpstlich die Rolle der Kirche zu sehr gegenüber der politischen imperialen Idee und den Kräften der germanischen Staaten in den Vordergrund gerückt ist. — Als reife Frucht eines langen Forscherlebens schenkt uns *Hampe* in seinem '*Hochmittelalter, Geschichte des Abendlandes von 900—1250*' (5) eine Weltgeschichte von wissenschaftlicher Größe und darstellerischer Schönheit. Die Anlage des Werkes ist durch die Fassung des Begriffs Weltgeschichte als der Geschichte eines einheitlichen in sich geschlossenen Kulturkreises bestimmt. Indem Hampe verstehend in dessen Wertgefüge eindringt, sucht er das in jeder Epoche vorhandene Hauptzentrum und schildert von diesem innersten Kern aus das Werden als einen organisch sich vollziehenden Lebensvorgang, in dem die Sondertendenzen politischer Machtgruppen und die über die Grenzen der Staaten hinausgreifenden geistigen Mächte in gleicher Weise sich zum Spiel des Ganzen binden. Bewunderungswürdig ist die Kunst, große Zusammenhänge in wenig Worten mit zwingender Überzeugungskraft aufzuzeigen, zu wissenschaftlichen Streitfragen knapp, erschöpfend und die Erkenntnis weiterführend Stellung zu nehmen; vor allem auch die Fähigkeit, die großen Ideensysteme des Mittelalters erzählend zu entwickeln und auf ihre Grundkräfte zurückzuführen. Wie Eibl, schreibt auch Hampe ein Buch von deutscher Sendung. Die unvergängliche Herrlichkeit des Ringens unserer Kaiserzeit um die Verwirklichung einer Weltordnung, welche deutsche Macht und Größe sicherte, damit der göttliche Wille erfüllt und sein Reich auf Erden aufgerichtet würde, wird in anschaulicher Frische dem Leser vermittelt. Gerade durch die starke Hervorhebung des Gegenspielers Barbarossas, des englischen Heinrichs II., zeigt sich jener alte Streit der Staufen und Welfen als demselben Grundverhältnis entsprungen, in dem auch heute unser Volk sein Dasein zu wahren hat: die universale Aufgabe der Deutschen war zugleich auch ein Kampf um ihre Machtstellung gegenüber dem europäischen Westen. Um so erschütternder wirkt daher in Hampes Darstellung das große, mit dem Tode Heinrichs VI. einsetzende, alle europäischen Staaten erfassende Drama des Untergangs

deutscher Macht, das zugleich das Ende des politischen Glaubens an ein auf göttlicher Ordnung ruhendes Abendland besiegelte.

Zur neuen Geschichte liegen zwei bemerkenswerte Werke vor. Der Wunsch, Österreich verstanden zu sehen als eine durch die geopolitischen Bedingungen des Donau-Moldau-Raumes begünstigte, durch die Verschiedenheit der Bevölkerung gehemmte und erst durch die formenden geistig-seelischen Kräfte eines fremden Geschlechts geschaffene Staatsbildung, liegt dem Werk von *Hantsch*, '*Die Entwicklung Österreichs zur Großmacht*' (6) zugrunde. In sehr straffer Linienführung wird die Entwicklung Österreichs von der locker gefügten dynastischen Vereinigung mehrerer Territorien zum einheitlichen Gesamtstaat dargelegt. Sehr deutlich tritt dabei die Tatsache hervor, daß Österreich, obwohl ursprünglich aus dem geopolitisch bestimmten Raum als Staat erwachsen, doch erst in einer verhältnismäßig späten Zeit sich entschieden zum Donaustaat entwickelte. Das Verhängnis der anfänglich zukunftsreichen Staatsbildung lag in der Tatsache, daß der deutsche Ständestaat sich dem habsburgischen Kaiser versagte, so daß Österreich zum Staat ohne Mittelpunkt wurde. Von hier aus wird die Bedeutung der Stunde deutlich, als Österreich endgültig den Weg nach Osten und Südosten beschritt. Damals starb langsam die Kraft ab, mit der Österreich Deutschland an sich fesselte, und begann jener Prozeß innerer Sammlung auf ein besonderes österreichisches Staatsbewußtsein, das im Kampf gegen Preußen unterlag. Der zweite Band der *deutschen Geschichte im XIX. Jahrh. von Schnabel* (7) ist ein großes Versprechen, dessen Erfüllung der in Aussicht stehende dritte Band bringen muß. Die Darstellung gründet in der Gegenwart. Der Verfasser weiß, daß er ein eben versunkenes Zeitalter schildert. Die Eigenart der Geschichtschreibung Schnabels liegt in der starken Betonung der geistigen Kräfte, die die Geschichte gestalteten. Ihm ist Geschichte nicht eine Kette von Ereignissen oder ein kausales Zusammenwirken materieller, vitaler, politischer Kräfte, sondern das Gesamt aller dieser Kräfte, aber geformt, geleitet und zu geschichtlichen Kräften umgeschaffen durch die Bewegung der Ideen, die die Gegebenheiten formt. Darum wird der ideenmäßige Untergrund des geschichtlichen Geschehens eingehend behandelt. Das Generalthema des Buches ist, verstehen zu lehren, wie es zum Anbruch einer neuen Epoche in unseren Tagen gekommen ist. Von dem Augenblick, wo der Mensch sich als sein eigener Gesetzgeber betrachtete, die letzte Bindung löste, um der Persönlichkeit freien Raum zur Entfaltung seiner Kräfte zu geben, beginnt der Kampf der zerstörenden mit den aufbauenden Mächten um die 'Aufgabe von säkularer Bedeutung, aus der Zersplitterung wieder zur Ganzheit des Lebens zurückzuführen'. Die konservativen und liberalen Anschauungen, die sich im politischen Leben mit den Gegensätzen der Legitimität und des monarchischen Prinzips auf der einen, der Volkssouveränität und der Demokratie auf der anderen Seite durchkreuzten, keineswegs deckten, rangen beide um die Verwirklichung des nationalen Staates, des Rechtsstaates und der Volkwerdung der Deutschen, erlebten beide zuzeiten den Abfall in partikularistische Selbstgenügsamkeit. Beide aber zeigen in ihrer gegensätzlichen Verbundenheit die Tiefe der Bewegung des Jahrhunderts, das hier in einem großartigen geistigen Ringen Antwort auf die letzten Fragen des Lebens suchte.

Nicht auf derselben Höhe steht *Braubachs* '*Geschichte Brandenburgs-Preußens von 1690 bis 1815*' (8). Es ist im wesentlichen Staatsgeschichte im alten Sinn und entbehrt der Einordnung in die weltpolitischen Beziehungen. Ähnlichen Charakter trägt der Ergänzungsband zur bekannten Weltgeschichte von Jäger, in dem *Schmitthenner* die '*Zeit von 1870 bis zur Gegenwart*' (9) darstellt. Er sieht die Geschichte der letzten Jahrzehnte als die Zeit der großen Wende an von einer Vorherrschaft Europas zu einem inter-

kontinentalen Zusammenwirken aller Staaten und Völker. Dieser zweifellos richtige große Leitgedanke aber geht verloren durch die Gliederung des Buches. Innen- und Außenpolitik werden meistens getrennt dargeboten, und innerhalb dieser sachlichen Trennung wird der ganze Katalog der Staaten abgehandelt. So wird die Darstellung mehr eine Aneinanderreihung als eine gestaltete Geschichte. Die Fülle der Einzelheiten aber machen das Buch zu einem nützlichen Handbuch, das den Benutzer schwerlich einmal im Stich läßt. (Abgeschlossen am 1. Februar 1934.)

1. *H. Eibl, Vom Sinn der Gegenwart. Ein Buch von deutscher Sendung.* Wien, Braumüller. Geb. ℛℳ 12. — 2. *K. Th. Strasser, Die Nordgermanen.* Hamburg, Hanseatische Verlagsgesellschaft. Geb. ℛℳ 8.50. — 3. *H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche.* Berlin, de Gruyter & Co. Geb. ℛℳ 7. — 4. *G. Schnürer, Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft,* 11. Band der Geschichte der führenden Völker. Freiburg i. B., Herder. Geb. ℛℳ 9.40. — 5. *K. Hampe, Das Hochmittelalter.* Geschichte des Abendlandes von 900—1250. Berlin, Propyläenverlag. ℛℳ 12.—, geb. ℛℳ 15. — 6. *H. Hantsch, Die Entwicklung Österreich-Ungarns zur Großmacht. M. Braubach, Der Aufstieg Brandenburg-Preußens 1640—1815,* 15. Band der Geschichte der führenden Völker. Freiburg i. B., Herder. Geb. 10.50. — 7. *F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert.* Bd. II: *Monarchie und Volkssouveränität.* Freiburg i. B., Herder. Geb. ℛℳ 9.80. — 8. *M. Braubach,* vgl. Nr. 6. — 9. *P. Schmitthenner, Geschichte der Zeit seit 1871.* Bielefeld, Velhagen & Klasing. Geb. ℛℳ 12.—.

KUNSTWISSENSCHAFT

Von Heinrich Lützeler

Die folgenden Hinweise auf Neuerscheinungen sind durch die Frage nach dem *Wesen der deutsch-germanischen Kunst* zusammengehalten. Diese Frage taucht nicht erst jetzt in der Kunstwissenschaft auf; vielmehr war die Forschung gerade in den letzten Jahrzehnten der Verflochtenheit von Kunst und Volkstum mannigfach zugewandt, und wahre Meisterleistungen volkhafter Auslegung von Kunst hat sie aufzuweisen: besonders in Werken von Clemen, Dehio, Pinder, Wölfflin. Aber die Frage nach dem Wesen der deutschen Kunst ist nie durch eine abschließende Antwort zu erledigen; sie muß immer neu gestellt werden; daraus leiten die im folgenden angezeigten Bücher ihre Daseinsberechtigung ab.

Grundgesetze des deutschen Sehens. Inmitten der europäischen Kunst steht die deutsche schlechthin unverwechselbar da. Dies liegt nicht nur an der Bevorzugung oder Erfindung einiger Themen, sondern an der Gesamtform und ihrem Ausdrucksgehalt. Mit Recht betont *O. Hagen* (gegen billige Irrtümer), das Nationale in der Kunst eines Volkes sei weit weniger eine Sache des Stoffs als vielmehr der Gestaltung (1). Freilich darf man unter 'Gestaltung' nicht etwas äußerlich Formalistisches verstehen; man muß sie, wie es Hagen ausgezeichnet gelingt, als Versinnlichung einer Welthaltung auffassen, und da zeigt es sich, daß die deutsche Gestaltung nicht die statuarische Schönheit, nicht die harmonische Metrik, nicht das vorgegebene Formschema liebt, sondern daß sie vom Ganzen her den Teil, vom innerlich Seelischen aus den äußeren Umriß ausdrucksgesättigt schafft. Ein ausgereiftes, dem Tiefenerlebnis deutscher Kunst entstammendes Buch bietet Hagen dar, indem er das deutsche Kunstverhalten nicht nur in Architektur, Plastik und Malerei durch die ganze Entwicklung hindurch verfolgt, sondern auch ausgiebig bei Teilproblemen wie der deutschen Landschaftsmalerei oder dem Verhältnis des deutschen Künstlers zur Farbe verweilt. Der Schulmann wird dieses

inhaltreiche, knappe Buch um so mehr begrüßen, als es in unverblasener Art auch zu Entsprechungen in der deutschen Sprachgestaltung hinführt.

Es bezeugt den gesunden Geist der deutschen Kunstwissenschaft, daß sie in der Erforschung ausländischer Kunst oftmals unsere eigene bewußt gemacht hat. So ist *Weises* Arbeit über die spanische Spätgotik (2) nicht nur nachzurühmen, daß sie in bahnbrechender Weise den maurischen Einfluß in der Raumgestaltung verfolgt, daß sie in Spanien Vorläufer der barocken Kirchenanlagen vom Typus des Gesù entdeckt, daß sie Spanien scharf auch gegen Frankreich abgrenzt, daß sie außerdem in kunsttheoretischer Bemühung Wölfflins Begriff des 'Malerischen' kritisch durchhellt, sondern vor allem daß sie deutsche und spanische Kunst in Verwandtschaft und Gegensätzlichkeit klärt: die Gemeinsamkeit der atektonischen Formgebung und den Unterschied von willenloser spanischer Aufgelöstheit und gespanntem deutschem Irrationalismus der Bewegung, und daß diese Grundart bis ins Literarische und Politische hinein erläutert wird.

Spannweite der deutschen Kunstgeschichte. Die Grundgesetze deutscher Kunst entfalten sich in einer ungewöhnlich spannungsreichen Geschichte. Was alles ist deutsch? Die Kaiserdome des Mittelalters wie der protestantische Kirchenbau, das strenge Potsdam wie die Verbundenheit mit der blühenden Fülle Griechenlands.

In schlechthin vollkommenen, vielfältig überraschenden Aufnahmen macht *W. Hege* die mittelrheinischen Kaiserdome gegenwärtig. *H. Weigert* beschreibt sie 'als gewaltigste architektonische Selbstdarstellung des Deutschen, als Symbol der größten Schöpfung des deutschen Mittelalters: des Sacrum Imperium' (3). Seine sorgfältigen, auch stilistisch abgewogenen Ausführungen gehen weit über einen bloßen Begleittext zu Bildern hinaus; sie sind einmal architekturgeschichtlich belangvoll (besonders durch den Nachweis einer germanischen Königshalle am früheren Mainzer Dom), sodann versuchen sie eine im ganzen zweifellos zutreffende, im einzelnen freilich noch wesentlich zu bereichernde und zu sichernde Deutung der Dome aus dem religiösen und politischen Geist der Zeit; vor allem aber glühen sie von dem tiefen Glauben an die gegenwärtige Bedeutung dieser Architektur. Das Buch ist vorzüglich als Grundlage einer deutschen Feierstunde in der Schule geeignet (es wäre dies in noch höherem Maße, wenn es ein paar baugeschichtliche Tabellen enthielte und die zentral wichtigen Abschnitte im Druck von bloßen Vor- und Nebenuntersuchungen absonderte).

Auf so glanzvolle Bauwerke vermag *H. Werner* als Beschreiber des protestantischen Kirchenbaus (4) nicht hinzuweisen (beschriebe er die protestantische Musik, so vermöchte er es durchaus); in aufopfernder Kleinarbeit klärt er die Grundforderung, die sich aus dem protestantischen Gottesdienst für den Kirchenbau ergibt, und mißt an dieser Forderung einer Verbundenheit von Gemeinderaum, Altar und Kanzel überraschend vielgestaltige Thüringer Bauversuche; dabei stößt er immer wieder auf die Frage, 'wie weit die Kirchenbaumeister des XVIII. Jahrh. Vorbilder im Theaterbau gesucht und gefunden haben'. Innerhalb der spärlich vorhandenen Literatur über den protestantischen Kirchenbau ist dieses Büchlein unentbehrlich.

Die Durchdringung von evangelischer Frömmigkeit mit staatlichem Geist beschreibt lebendig *K. Heidkamp* (5) im Hinblick auf das Potsdam des Soldatenkönigs; auf diesem Potsdam, nicht auf demjenigen Friedrichs des Großen, liegt der Hauptton des frischen Büchleins; denn der Soldatenkönig habe noch Wahrzeichen (Symbole), Friedrich aber nur mehr Allegorien (Sinnbilder) schaffen können: 'Das Preußen Friedrichs war mit seinem Tode zerbrochen. Das Potsdam-Preußen Friedrich Wilhelms, das in die Ewigkeit hineingebaut war, blieb erhalten und zerbrach Napoleon, den großen Gegenspieler Friedrichs'.

Durch Friedrich strömte reich französisches Wesen in Potsdam herein. Durch die deutsche Klassik geriet Deutschland in die dichteste Nähe zu Griechenland. Bedeutete nicht beides eine Bedrohung des ureigenen Wesens? Über diese Schicksalsfrage äußert sich *G. Baumecker* in seiner wesentlich spezialistischen Arbeit (6) nicht. Sie hat das Verdienst, Winckelmanns Beziehungen zu den vorhergehenden Kunstlehren zu überprüfen, mit dem Ergebnis, daß in vielem Gegnerschaft, in manchem eine Anregung, in allem eine Vertiefung nachzuweisen ist (das letztere gilt z. B. für den Satz von der edlen Einfalt und stillen Größe). Deutlich erscheint der grundlegende Charakter der Dresdner Schriften, in denen Winckelmann bereits das Griechentum als geistige Gesamtwelt sieht. Die Arbeit setzt sich ausführlich und scharf mit Justis Winckelmann auseinander. Als Vorarbeit zu wesentlicheren Untersuchungen ist sie wertvoll.

Germanisch-nordische Kunst. Die wesentlichere Untersuchung hätte sich auf das Gesamtproblem der deutschen Begegnungen mit dem Fremden zu beziehen. Diese Begegnungen sind außerordentlich weit gespannt, da sie die Einverleibung auch des Fernsten und die Schicksalsverbundenheit mit dem Nahverwandten betreffen müßten. Unter den Nahverwandten ist in der Dichtung wohl Shakespeare, in der bildenden Kunst wohl Rembrandt der nächste. So spricht denn auch *E. Waldmann* (7) von innersten deutschen und nordischen Kräften, indem er die 'germanische Magie' Rembrandts in ihrer Verbundenheit mit Grünewald schildert, und zwar in gediegener Schlichtheit und mit ausgezeichneter Kennerschaft, die auch Rembrandts Farbgestaltung beachtet (dagegen die Art seiner Religiosität und seine Kunst des Selbstporträts ausführlicher hätte behandeln dürfen). Das Buch ist ein rechtes Buch der Einführung, nicht zuletzt wegen der vielen Abbildungen, von denen die bunten leider mäßig sind; erwünscht wäre ein Namen- und Sachregister und eine kurze Charakteristik der wichtigsten Rembrandtliteratur.

Die Fülle der klaren Abbildungen macht *K. Bauchs* Buch über den jungen Rembrandt zu einem unentbehrlichen Studienwerk (8). Wichtig ist auch der ausführliche kritische Apparat des zweiten Teils. Der erste Teil schildert eingehend, wenn auch oft zu breit und zu wenig tief, das Erwachen Rembrandts zu Kraft und Größe und ist durch viele gut beobachtete Einzelheiten aufschlußreich für das Problem des Werdens bedeutender Kunst.

Verpflichtung und Aufgabe der deutschen Gegenwart. Alle guten volksbezogenen Darstellungen der Kunst münden schließlich bei der Gegenwart und Zukunft dieses Volkes. So faßt z. B. *P. Clemen* die Aufgabe der Denkmalpflege (9), indem er die Erfahrungen von vierzig Jahren sammelt. Einen kostbaren Schatz von Ereignissen, Warnungen und Mahnungen teilt er mit, nicht zuletzt über die Denkmalpflege im Kriege; immer sind seine Ausführungen ebenso kenntnisreich wie lebendig. Vor allem aber haben sie ein zutiefst menschliches Grundthema, da sie sich wie Variationen über die für ein gesundes Volkstum unerläßliche Tugend der 'Ehrfurcht' lesen, die bei ihm aus reicher dienender Liebe zur deutschen Kunst kommt.

Wie steht es heute um die deutsche Kunst? Ist nicht in vielen der Sinn für das Deutsche verkümmert? Ohne Zweifel ist in den letzten Jahrzehnten viel Unerfreuliches geschehen: Verführung der Öffentlichkeit durch einen Kunsthandel, der modisch, gehirnlich und international eingestellt war, Selbstverschwendung der Künstler an Primitivismen und Exotismen, Bewertung der Kunst nur nach der formalen Qualität und nicht nach der Volkswichtigkeit ihrer Gehalte. Leidenschaftlich ruft *R. Böttcher* (10) zum Kampf gegen diese Schäden, zu einer blutsgebundenen Kunstübung und zu einem aus begeisterter Seele geborenen Umgang mit der Kunst auf. Seine Verneinungen und Be-

jahungen würden freilich wuchtiger wirken, wenn er, weniger pathetisch und weitschweifig, aus hartem Kampfgeist heraus Gesetzestafeln des Neuen errichtet hätte; außerdem würden allen Verurteilungen und Mahnungen ausgeführte Beispiele einer fruchtbaren Kunstbetrachtung überlegen sein, und diese ausgeführten Beispiele fehlen leider; schließlich bedürfen einige weitreichende Behauptungen, besonders über einen 400jährigen Abstieg der Deutschen (S. 12), über Katholizismus und Jesuiten (S. 32, 94), über den Süden als Gift (S. 37), über 'die kalte Verstandesarbeit des Gelehrten Goethe' (S. 16) noch durchaus des Beweises.

Durch Knappheit und Sachlichkeit wirkt viel überzeugender das sehr lesenswerte Heft der Zeitschrift '*Deutsches Volkstum*', das der bildenden Kunst gewidmet ist (11). Offen verweist es auch auf noch strittige Fragen und fordert den Leser zur Auseinandersetzung mit ihnen auf. In der Tat stößt man bei Durchsicht der vorhandenen, bewußt deutsch eingestellten Literatur noch auf mannigfache Widersprüche in der Beurteilung heutiger Künstler: hier wird Barlach z. B. 'wesentlich slawisch' (11, S. 846), dort 'völlig nordisch' (11, S. 852) genannt; hier wird Klee in seiner 'Märchenphantasie' als deutsch bezeichnet (11, S. 852), dort umgekehrt sein Deutschtum verneint (10, S. 58 und 127); und schwankend ist vielfach auch das Urteil über Marc, Nolde, Kokoschka u. a.

Mögen in der Anwendung des volkhaften Wertprinzips auf die Kunst auch hier und da noch Unklarheiten über Einzelfälle bestehen, klar ist das Prinzip als solches, und sicher ist auch, daß durch diese neue Sicht manche Künstler, die früher allzu wenig beachtet worden sind, in den Vordergrund treten; zu ihnen gehört z. B. *v. Graevenitz* (12), dessen prachtvoll gesunde und frische Aufzeichnungen (geeignet für eine Arbeitsgemeinschaft in der Schule), von einem aus Landschaft und Werkstoff hervorgewachsenem echt deutschen Schaffen packend berichten. (Abgeschlossen am 26. 1. 1934.)

1. *Oskar Hagen, Deutsches Sehen. Gestaltungsfragen der deutschen Kunst.* Mit 87 Abb. 3. Aufl. München, Piper 1933. 116 S. Geh. *RM* 4,50, geb. *RM* 6. — 2. *Georg Weise, Studien zur spanischen Architektur der Spätgotik.* Reutlingen, Gryphius-Verlag 1933. 132 S. Lw. *RM* 15,—. (Tübinger Forschungen zur Archäologie und Kunstgeschichte. Bd. 14.) — 3. *Walter Hege und Hans Weigert, Die Kaiserdome am Mittelrhein, Speyer, Mainz und Worms.* Berlin, Deutscher Kunstverlag 1933. 79 S. 96 Abb. Lw. *RM* 9,75. (Deutsche Dome.) — 4. *Herbert Werner, Das Problem des protestantischen Kirchenbaus und seine Lösungen in Thüringen.* Mit 52 photographischen Aufnahmen und 30 Grundrißzeichnungen. Gotha, Klotz 1933. VIII, 94 S. Geh. *RM* 7. — 5. *Karl Heidkamp*, Symbol und Allegorie: Potsdam. Mit Geleitwort von *Eugen Diesel.* Potsdam, Protte 1933. 98 S. Geh. *RM* 2,80, geb. *RM* 4. — 6. *Gottfried Baumecker, Winckelmann in seinen Schriften. Die Entstehung von Winckelmanns Kunstanschauung und ihr Verhältnis zur vorhergehenden Kunsttheoretik mit Benutzung der Pariser Manuskripte Winckelmanns.* Berlin, Junker & Dünnhaupt 1933. VIII, 166 S. *RM* 6,50. — 7. *Emil Waldmann, Rembrandt.* Mit 63 Abb., 5 farb. Taf. Bielefeld u. Leipzig, Velhagen & Klasing 1933. 48 S. *RM* 4,50. (Künstler-Monographien. Bd. 3.) — 8. *Kurt Bauch, Die Kunst des jungen Rembrandt.* Mit 221 Abb. Heidelberger kunstgeschichtliche Abhandlungen. Bd. 14. Heidelberg, Winter 1933. 235 S. Geh. *RM* 30,—, geb. *RM* 35. — 9. *Paul Clemen, Die deutsche Kunst und die Denkmalpflege. Ein Bekenntnis.* Berlin, Deutscher Kunstverlag 1933. VIII, 140 S. — 10. *Robert Böttcher, Kunst und Kunsterziehung im neuen Reich.* Mit 18 Bildern. Breslau, Hirt 1933. 159 S. Geh. *RM* 3,80.— 11. *Deutsches Volkstum.* Halbmonatsschrift für das deutsche Geistesleben. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1933. 2. Oktoberheft *RM* —,60. (*W. Stapel, Die spätbürgerliche Kunst und das nationale Erwachen. — P. F. Schmidt, Die Urgestalt des deutschen Formerlebnisses. — Zwiesprache.*) — 12. *Fritz von Graevenitz, Bildhauerei in Sonne und Wind. Erfahrungen und Empfindungen bei der Ausführung der vier Evangelistensymbole am Turm der Tübinger Stiftskirche.* Stuttgart, Hoffmann (1933). 52 S.

ERLESENES

DIE GOTIK[1])

. . . Dieser Siegeszug der Gotik zeigt, daß sie doch mehr war als eine konstruktive Errungenschaft. Mochte jener Prozeß künstlerischen Denkens sich mit logischer Folgerichtigkeit abspielen und das ganze System weitgehend auf diesem Rationalismus beruhen, mochten die technischen Fortschritte, beispielsweise das Strebewerk mit seinen starken Licht- und Schattenkontrasten, bis zu einem gewissen Grade selbst umbildend auf das Schönheitsgefühl der damaligen Menschen wirken — sicher bleibt darum doch, daß bereits ein gewandelter Geist und Geschmack, eine veränderte Gesamtrichtung dem entgegenkam und die neue Formenwelt wesentlich bestimmte. Vielleicht am unmittelbarsten prägt sich ein seelischer Umschwung in der Schrift aus. Gleichzeitig mit dem Durchbruch des gotischen Baustils verlieren, von Frankreich ausgehend, die im XI. Jahrh. klarflüssigen, gerundeten Buchstaben diesen Charakter, beginnen gleichsam zu gefrieren, steifer, eckiger zu werden, unzählige kleine stachelige Kristalle anzusetzen, die wachsende innere Erregtheit widerzuspiegeln. Dieselbe Stimmung, die zu dem neuen Kunststil führt, macht sich auch hier geltend.

Auf der anderen Seite darf man aber nicht so weit gehen, den gotischen Baustil ganz aus solchen seelischen Antrieben herleiten zu wollen, ihn wohl gar nach Art der Romantiker als unmittelbaren Ausfluß weltflüchtigen Jenseitsstrebens oder ekstatischer Mystik zu erklären. Von der Gegenwart aus gesehen, tritt natürlich in diesen kirchlichen Kultbauten die Geschlossenheit der transzendental gerichteten Weltanschauung, die inbrünstige Hingabe von Bauherren, Architekten und Werkmeistern an den Gottesdienst ihrer Arbeit, der ganze religiöse Aufschwung der Seelen als entscheidendes Kennzeichen hervor. Anders, wenn man von der romanischen Kunst des früheren Mittelalters, in dessen Kirchen es an mystischem Helldunkel wahrlich nicht gefehlt hat, an jene Werke der Frühgotik herantritt. Da springt als Fortschritt weit mehr in die Augen die sieghafte Jugendfrische eines neuen sinnenhaften Schönheitsstrebens, die klassisch feineEmpfindung für Maß und Anmut, denen man nur auf anderen Wegen nachgeht als in der Antike, die idealisierende Annäherung an die nicht mehr bloß in überalterten Symbolen aufgenommene und wiedergegebene Natur, wie sie in den lebensvollen Zierformen der Bauornamentik, in dem heimischen Knospen- und Blattwerk der Kapitäle mit seiner Verwendung von Efeu, Rebe, Aglei und Pfeilkraut zutage tritt. Es ist ja ein im Grunde doch nahe verwandter, wenn auch weniger disziplinierter, weniger auf geschlossene Einheit gerichteter Geist, der in Nachbarlanden wie Deutschland, Lombardei und Provence noch längere Zeit in der phantasievollen Mannigfaltigkeit und dem reicheren Schmucke der bewegteren spätromanischen Formenwelt seinen Ausdruck gesucht hat. Aus asketisch-weltflüchtiger Gesinnung heraus, wie sie etwa die frühen, schlichten Zisterzienserbauten erzeugt hat, werden gewaltige monumentale Kunstwerke, deren Schöpfung allein schon die freudigste Bejahung des Diesseits darstellt, wohl niemals entstehen. Und da, wo nicht die kultische Aufgabe als oberstes Gesetz das Wesen der Leistung bestimmte, im Profan- und Nutzbau, sollte späterhin die planvolle Zweckmäßigkeit der Gotik sich deutlicher offenbaren.

---

1) Aus K. Hampe, Das Hochmittelalter. Berlin 1932. S. 181 f.

SCHLEIERMACHER ALS DENKER

ZUM GEDÄCHTNIS SEINES TODES (12. FEBRUAR 1834)

Von Horst Stephan

Der Blick auf das Werden und Wirken Schleiermachers hat uns Erkenntnisse gegeben, die auch für das heutige Thema wichtig sind.[1]) Sein Denken ist nicht ein Reich für sich, eine Welt, die um sich selbst nach eigenem Gesetze kreist, sondern Element seines ganzen Wesens. Und dies Wesen ist wieder allseitig verwoben mit der umgebenden Wirklichkeit. Volk und Staat, Kirche und Universität sind seine Welt. Nicht am Schreibtisch weilt er am liebsten, sondern auf der Kanzel, auf dem Katheder, im geselligen Verkehr, überall wo er lebendige Beziehung zu lebendigen Menschen findet. Stets ist sein Denken Bewegung, Gespräch, 'Dialektik'; stets ist es Kritik und Produktion zugleich; niemals wird ein Gedankengang so fertig, daß er nur vorgetragen zu werden brauchte; jede Vorlesung und jede Predigt ist ein neues Schaffen des Gedankens. Leben und Denken liegen bei ihm so untrennbar ineinander wie bei keinem der großen Führer jener Jahre. Je reicher das Leben ihn umwogt, desto tiefer bohrt und desto umfassender weitet sich sein Denken; darum war ja Schlobitten, war der frühromantische Kreis, war Halle und das Ringen um die nationale Erneuerung von so grundlegender Bedeutung für seinen Weg zur Reife geworden. Diese Lebensverbundenheit gibt ihm und seinem Wirken das Gepräge. Sie macht ihn zum schärfsten Gegner jedes starren Gedankensystems, jedes orthodoxen oder rationalistischen Dogmatismus und jeder Reaktion, sei es in Staat oder Kirche; sie hält den Drang des Denkers zu universaler Einheit und den des Mannes zu kämpfender Stellungnahme in starker Spannung zusammen; sie verleiht seinem Denken einen solchen Reichtum, daß es fast vermessen erscheint, in kurzer Stunde ein Bild davon zu zeichnen.

Sie gibt auch eine wichtige Regel für das Verständnis seiner Werke. Niemals wird es möglich sein, von beliebig herausgerissenen Einzelsätzen aus eine Deutung zu geben. So wichtig die Einzelsätze sind, das rechte Licht empfangen sie doch stets vom Ganzen. Das Ganze und das Einzelne müssen sich gegenseitig erklären, wenn wir in den Sinn des Schleiermacherschen Denkens eindringen wollen. Man muß diese Regel, so selbstverständlich sie ist, ausdrücklich betonen, weil aus ihrer Vernachlässigung von jeher und noch heute die schwersten Mißverständnisse entspringen. Ich möchte sie sogar in der Anordnung meiner Skizze befolgen; zunächst hebe ich solche Züge heraus, die Schleiermachers gesamtes Denken kennzeichnen, um dann auf seine eigentliche Philosophie und Theologie kurz einzugehen.[2])

1) Der vorliegende Aufsatz gibt im wesentlichen einen Vortrag wieder, dem ein anderer über Schleiermachers 'Werden und Wirken' vorangegangen war.

2) Grundlage für die Lektüre der *Quellen* ist leider immer noch die alte Gesamtausgabe der Schriften und Vorlesungen (I. Zur Theologie, II. Predigten, III. Zur Philosophie; die 6 bändige Plato-Übersetzung ist nicht eingegliedert), sowie die der Briefe (Jonas-Dilthey, 4 Bände; die neue, weit bessere, von Meisner, ist nicht zu Ende geführt). Kritische Ausgaben bestehen für die Dialektik (Halpern, 1903), die Philosophische Sittenlehre (Braun, Auswahl der Werke, II. Bd. 1913), für die Ästhetik (Odebrecht, 1931), für die 'Reden über

Von der Lebensverbundenheit aus stoßen wir unmittelbar auf einen wichtigen Grundzug in Schleiermachers Denken, auf seine *objektive* Haltung. Freilich widersprechen wir, indem wir seine Haltung objektiv nennen, einem weitverbreiteten Urteil. Hat Schleiermacher nicht die Individualität aufs höchste geschätzt und in den Monologen einen Hochgesang des Individualismus angestimmt? Ist nicht seine Betonung des Gefühls in der Religion der urkundliche Beweis dafür, daß sein Individualismus sogar zum Subjektivismus entartet? Allein wie es auch mit seiner Betonung von Individualität und Gefühl stehen mag — wir werden davon sprechen müssen —, sie betrifft nur Einzelzüge seines Denkens, und wir wollen ja zunächst versuchen, es in seiner Ganzheit zu verstehen. Dann aber kann kein Zweifel sein: wo das Denken so eng wie bei ihm auf das Leben bezogen und in der lebendigen Gemeinschaft verwurzelt ist, da hat eigentlicher Individualismus oder Subjektivismus überhaupt keinen Raum. Das zeigen sogar die romantischen Schriften. Denn auch hier ist Individualität nur in der Gemeinschaft, und gegenüber jedem kleinmenschlichen Erleben und Streben ist zuletzt das Universum die alles bestimmende Macht.[1]) Noch deutlicher sind die späteren Schriften und Vorlesungen. Mögen auch hier die Einzelnen mit ihrer 'Eigentümlichkeit' als Träger des Denkens und Wollens wichtig genug sein, die eigentlichen Subjekte sind doch jene Funktionen selbst und die in ihnen wirksame Vernunft. Daher wird Schleiermachers Ethik großenteils zur Güterlehre, während Tugend und Pflicht nur Nebenrollen erhalten; vor allem aber stehen in der Beschreibung des Sittlichen überall die gegebenen Gemeinschaften wie Familie, Volk, Staat, Geselligkeit im Vordergrund (entsprechend die Kirche, wie sich zeigen wird, auf dem Gebiet der Theologie).

Diese Erkenntnis mußte vorangeschickt werden, weil sie das Verständnis für Schleiermachers Stellung in der geistigen *Gesamtbewegung der Zeit* erschließt, die sich im Gegensatz zu der Verstandeswillkür und dem Eudämonismus der Aufklärung überall dem Objektiven zuzuwenden beginnt. Auch in der Philosophie spiegelt diese Wendung sich wider, zumal auf der Linie von Kant über Fichte

---

die Religion' (Pünjer, 1879; Neudrucke der Urausgabe, von R. Otto, seit 1899), die 'Monologen' (Schiele-Mulert,[2] 1914), die 'Weihnachtsfeier' (Mulert, 1908), die 'Kurze Darstellung des theologischen Studiums' (H. Scholz, 1910), die Einleitung der Glaubenslehre (K. Stange, 1910), die 'Sendschreiben an Lücke' über die Glaubenslehre (Mulert, 1908). — Die Literatur ist zahllos, bezieht sich aber meist auf Einzelfragen und -gebiete. Für das Gesamtverständnis ist von älteren Werken am wichtigsten Dilthey (Leben Schleiermachers, 1. Band,[2] 1922, hrsg. von Mulert; vgl. auch Allg. Deutsche Biographie, Bd. 31 = Di., Werke 4. Band), neuerdings A. v. Ungern-Sternberg (Freiheit und Wirklichkeit, Schleiermachers Reifeweg durch den deutschen Idealismus, 1931; Schleiermachers völkische Botschaft, 1933; Die Begegnung von Theologie und Philosophie bei Schleiermacher in seiner Reifezeit, Zeitschrift für Theologie u. Kirche 1933, 4. Heft). Genaueres bei Stephan-Leube, Neuzeit (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von G. Krüger, 4. Band), 1931, § 14. Der Einführung in Leben, Wirken und Verständnis Schleiermachers dient unter den neueren Schriften am besten: H. Mulert, Schleiermacher und die Gegenwart, 1934. Über den rechten Weg zum Verständnis Schleiermachers vgl. G. Wobbermin, Methodenfragen der heutigen Schleiermacher-Forschung, 1933 (Nachrichten v. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse, Gruppe V 6).

1) Vgl. z. B. Reden[1]. S. 97.

zu Schelling und Hegel. Der Denker, der den Angriff auf den Geist der Aufklärung in der deutschen Philosophie mit radikaler Schärfe eröffnet, ist Fichte. Allein sein 'subjektiver Idealismus' pflegt, obwohl er kein Subjektivismus im gewöhnlichen Sinn ist, eine Spekulation, die mit ihrem Aufbau vom Ich her, mit ihren 'feinen, luftigen Gedanken' jedes Gegengewichts entbehrt, das dem Denken Objektivität, 'festere Konsistenz' (so Schleiermacher)[1]) geben könnte. Nicht Fichte, sondern Schelling ist es, der hier vorwärts führt, der erste Bannerträger des 'objektiven Idealismus'. Freilich der Weg, den Schelling einschlägt, ist eigentümlich genug, nur aus den besonderen Bedingungen des damaligen Geisteslebens verständlich. Das im subjektiven Idealismus so unbefriedigende Verhältnis zur Natur nötigt ihn, mit seinem Denken in einer Schicht einzusetzen, die jenseits des Gegensatzes von Geist und Natur liegt: im Absoluten. Hier sind Natur und Geist identisch; erst in ihrer empirischen Verwirklichung trennen sie sich, so aber, daß ihre höhere Einheit immer mitgedacht werden muß. Die reinere, freilich nun wieder naturfremdere Entwicklung des objektiven Idealismus sehen wir dann bei Hegel, der das Absolute, d. h. die objektive Haltung, vom (logisch gedachten) Geist und von der Geschichte her zu gewinnen versucht.

In diesem Zusammenhang muß Schleiermacher gesehen werden. Auch sein Kampf gilt in erster Linie der Aufklärung; innerhalb des deutschen Idealismus aber empfindet er den Propheten des subjektiven Idealismus als eigentlichen Gegner. Allerdings ist die objektive Haltung bei ihm in besonderer Weise begründet. In der genannten, gegen Fichte gerichteten Stelle der Reden[2]) heißt es: wie wird es dem Idealismus ergehen, 'wenn Religion ihm nicht das Gegengewicht hält und ihn einen höhern Realismus ahnden läßt' als den naiven, den er mit Recht verwirft! Der Realismus Schleiermachers ist also religiös begründet, d. h. zuletzt darin, daß Gott — in der Sprache der Reden 'das Universum' — ihm in natürlichen und geschichtlichen Vorgängen begegnet. Wo Gott ihm begegnet, da ist nicht einfach Setzung des Ich, auch nicht des überindividuellen transzendentalen Ich, auch nicht eine bloße Gestaltungs- oder Evolutionsform des Absoluten. Da breitet sich wirklich die gegenständliche Welt, und da trägt ihn wirklich die geschichtliche Gemeinschaft. Schleiermacher nimmt hier — mehr oder weniger bewußt — die religiöse Wendung auf, die von Hamann und Herder her die 'Glaubensphilosophie' dem englischen Empirismus mitten im deutschen Idealismus gegeben hatte.

Von da aus erklärt sich eine ganze Reihe bezeichnender Züge im Denken Schleiermachers. So jene alles beherrschende Wechselbezogenheit von Denken und Sein überhaupt, im besonderen der weitgehende Anschluß an die identitätsphilosophische Art, Natürliches und Geistiges in engstem Zusammenhang zu sehen. Alle Gebiete seines Denkens zeugen davon: seine Verbindung von Freiheit und Notwendigkeit, von Natur- und Sittengesetz, von göttlichem Wirken und natürlicher Kausalität, vor allem auch seine Auffassung des Sittlichen in all ihren verschiedenen Anwendungen. Unter seinen philosophischen Lieblingsbegriffen ist es der des Lebens, der den 'höhern Realismus' am deutlichsten bekundet.[3])

1) Reden¹, S. 54. 2) Reden¹, S. 54.

3) Vgl. meinen Aufsatz 'Schleiermachers politische Ethik als Spiegel seines Denkens', Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1933, S. 322ff.

Er gibt auch den in ihm verwurzelten Begriffen wie Polarität und Organismus jenen Doppelcharakter, der sie trotz ihres naturalistischen Scheines auf geschichtliche Vorgänge anwendbar macht.

Der *Einzelne* ist auf solchem Boden niemals vereinzelt, niemals eine auf sich gestellte Individualität, ist vielmehr Glied im Organismus; er wird durch die Funktionen des Lebens selbst mit der Gemeinschaft und durch sie mit dem Ganzen untrennbar verbunden. Ja, er tritt für Schleiermacher so wenig in den Vordergrund des inneren Interesses, daß er oft wie ein bloßer Schnittpunkt allgemeiner Bewegungen erscheint. Nirgends entsteht der Antrieb, den auch für die natürliche Welt gültigen Begriff der Individualität in einer dem geschichtlichen Leben entsprechenden Weise umzuprägen, etwa in der Richtung auf das persönliche Leben zu vertiefen, und damit auch der Gemeinschaft einen noch tieferen Gehalt zu verleihen. So hoch Schleiermacher die unübertragbare Eigentümlichkeit des individuellen Lebens bei den Einzelnen wertet, er vermag doch die besondere Intensivierung und religiöse Offenheit, die im Kampf des Menschen um sich selbst, auch im Ringen mit der Naturgrundlage des Lebens und in der Korrelation mit dem Du[1]) gewonnen werden kann, nicht für sein Denken zu verwerten. Darum kennt er das Persönliche nur als Schranke, als Gefährdung der Einheit und Totalität; er bleibt ohne Verständnis für die Tatsache, daß gerade persönliches Leben, in der Tiefe verstanden, den festesten Kitt der Gemeinschaft, die Offenheit sowohl für den Anspruch Gottes wie für den Anspruch des Bruders bedeutet. Überall rächt sich diese Blindheit, in seiner Theologie wie in seiner Ethik.

Bei dem Individualitätsgedanken Schleiermachers aber müssen wir noch einen Augenblick verweilen. Obwohl nicht in der Richtung auf wahrhaft persönliches Leben vertieft, besitzt er doch eine unüberschätzbare Bedeutung. Er ist nicht Goethe oder der Romantik oder dem Sturm und Drang entlehnt, sondern wurzelt auf *religiösem* Boden. In dem so mannigfach ausgeprägten Reichtum der Brüdergemeinde, bei den 'Märtyrern und Heroen' des Glaubens, in der vom Neuen Testament und von Luther ausgehenden streng personhaften Wendung der Gottbezogenheit hatte Schleiermacher die lebendige Anschauung des Individuellen empfangen[2]); im Ringen mit Spinoza und in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte wird er sich ihrer Bedeutung bewußt. So sieht er seine eigene Individualität religiös begründet[3]) und empfängt jeden Menschen 'als etwas Heiliges aus der Hand der Religion'[4]); auch durch die Christusbezogenheit und das Pneuma wird die Individualität nicht nivelliert, sondern vertieft. Sie besitzt nach alledem eine selbständige Wurzel, eine unüberbietbare Ursprünglichkeit.

---

1) Welche Tiefen Schleiermacher hier hätte erschließen können, zeigen schon die Reden in Stellen wie ¹S. 88f.

2) Vgl. S. Eck, Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher, 1908. — Lehrreich für Schleiermachers Behandlung der Individualität ist auch W. Schultz, Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1924, 37ff. Nur stellt er nicht die Frage, was bei einem gegebenen und religiös begründeten Phänomen 'theoretische Begründung' allein heißen könnte.

3) Reden¹ S. 14f. 4) Ebd. S. 53

Ebendeshalb vermag sie dem falschen Objektivismus zu widerstehen, dem damals im Gegenschlag gegen Revolution und Aufklärung die Zeitbewegung, und zwar ebenso in der Politik wie in der Kirche, in der Romantik wie in der Spekulation, verfiel. So wenig Schleiermacher dem Individualismus huldigt, sein religiös begründeter Realismus hält doch an der spezifischen Eigenbedeutung des Individuellen fest und gibt ihr durch seine Anschauung von der Gliedschaft im organisch verstandenen Ganzen eine feste Verankerung.

Damit wird noch einmal die Bedeutung der Religion für Schleiermachers Realismus erwiesen. Die Philosophen haben Begriffe wie 'Realidealismus' oder '*Idealrealismus*' auf ihn angewandt, um zu zeigen, daß er den Gegensatz des Realismus und des Idealismus irgendwie zu überbieten versucht. Allein die Begriffe sind ungeeignet; sie verdunkeln die Einsicht, daß die Überbietung nicht mit rein philosophischen, etwa erkenntnistheoretischen Gedanken erreicht wird, sondern durch den Rückgriff auf ein ursprüngliches Datum der religiösen Anschauung. Darum ist es richtiger, bei dem Begriff zu bleiben, den Schleiermacher selbst an die Hand gibt, eben dem des höheren Realismus.

Philosophische Hilfe für die Gesamtrichtung seines Denkens findet Schleiermacher charakteristischerweise nicht bei Fichte und Hegel, für die eigentliche Grundlegung auch nicht bei Schelling, sondern bei *Kant.* Mit ihm setzt er sich von seinen Studienjahren an unablässig auseinander. Auf erkenntnistheoretischem Gebiete ist er unter den philosophischen Führern jener Zeit sein treuester Schüler geblieben. Der Hauptsatz von Kant, daß Erfahrung und Wissen nur da zustande kommt, wo Sinnesorganisation und Verstand zusammenwirken, wo also ein den Sinnen Gegebenes und der verknüpfend-formende Verstand sich verbinden, dieser Satz beherrscht jederzeit das Denken Schleiermachers; er verbietet ihm jede reine Spekulation, vor allem jede wissenschaftliche Aussage über das Transzendente, und hält ihn auf der Bahn der kritischen Philosophie. Sein Denken ist getragen von Ehrfurcht zugleich vor der Strenge des Wissens und vor dem Gegebenen, das stets irgendwie jenseits des Wissens bleibt; es kennt zugleich das unbedingte Gesetz und die demütige Selbstbegrenzung des Wissens. Wo Schleiermacher Aussagen über Letztwirklichkeit macht, da weiß er, daß er sich nicht auf das Wissen, sondern auf Glauben gründet. Er *glaubt* daran, daß die im unmittelbaren Selbstbewußtsein sich vollziehende, für das Leben so fruchtbare Verbindung von Sinneswahrnehmung und Verstandestätigkeit, von Organischem und Intellektuellem auch letzter Wirklichkeit entspricht; darum wagt er Aussagen über diese letzte Wirklichkeit zu tun. Aber weil da eben der Glaube waltet und Glaube kein theoretisches Wissen ist, bekämpft er jede dogmatische Metaphysik, vor allem auch ihre Einmischung in die Religion.

Allerdings verführt Schleiermacher selbst seine Leser, seine kritische Grundhaltung zu übersehen. Denn der ihm eigene *Einheitsdrang,* der durch die formale Konstruktionslust seiner Zeit gesteigert war, tritt oft übermäßig hervor. Er gibt dem Streben nach einem systematischen Ganzen der Erkenntnis eine Stärke, die über die gegebenen Schranken hinwegtäuscht. So kritisch Schleiermacher gegenüber jeder dogmatischen Metaphysik ist, auf dem Gebiet der Wissenschaft

überspannt er die Fähigkeit, die Vielheit des Empirischen durch die ideelle Beziehung auf die Einheit der Vernunft als ein Ganzes zu konstruieren, in verwunderlicher Weise. Daher leiden wir bei der Lektüre trotz aller Bewunderung des aufgewendeten Scharfsinns oft genug unter dem Eindruck des Leerlaufs, des begrifflichen Spiels. Aber es handelt sich hier um einen Tribut, den Schleiermacher dem Geiste seiner Zeit zahlen muß. Grundsätzlich steht er selbst auf unserer Seite. Deshalb beginnt ja seine Denkarbeit nicht wie die der spekulativen Philosophen mit der Metaphysik des Absoluten, sondern mit genauestem Nachdenken über ethische Fragen. Von dieser Einstellung zeugt schon sein *Wissenschaftsbegriff*, der Wissenschaft nur da anerkennt, wo Spekulation (d. h. Zusammenschau des Einzelnen in der Idee) und Empirie sich gegenseitig durchdringen. Und wie ernst er es auf seinen Arbeitsgebieten mit der Empirie meint, das sehen wir aus seiner Hermeneutik und ihrer philologisch strengen Anwendung sowohl in der Platoforschung als auch in der Mitarbeit an den ihm ursprünglich fernliegenden Einzelfragen der neutestamentlichen Kritik; sehen wir aus der unerschöpflichen Fülle des realen Wissens über die verschiedensten Gebiete, die allenthalben, vor allem auch aus seinen ethischen Schriften und seiner Staatslehre, hervorleuchtet. Da überall ist nicht nur bewundernswerte Universalität des Wissens, sondern fruchtbare Aufnahme des Wissens in die lebendige Bewegung des Gedankens, in die forschende Durchdenkung auf das Ziel der Einheit hin. Die bewußte Lebendigkeit des Denkens bändigt den Wahn des fertigen Systems; das fertige System wäre Erstarrung des Lebens, würde den Aktcharakter, der allem wahren Sehen und Denken anhaftet, zerstören, wäre die Anmaßung einer göttlichen Schau durch den auf irdisches Erkennen gestellten Menschen. So bleibt Schleiermacher auch hier der kritischen Haltung treu. Sie läßt ihn trotz aller Tribute an das übermächtige Streben nach konstruktiver Einheit doch im Wesentlichen die Grenzen des Menschlichen achten.

Schleiermachers kritischer Blick für die Grenzen berechtigt uns, nunmehr von dem einheitlichen Charakter seines Denkens zu den *einzelnen Gebieten* überzugehen, auf denen er eine besondere Meisterschaft erweist. Freilich stehen wir dabei vor einer unvergleichlichen Fülle. Die Universalität seines Wirkens ließ auch sein Denken an den verschiedensten Punkten zu lebendiger Mitarbeit kommen. Wir können diese Mitarbeit nur an den wichtigsten Beispielen zeigen, wenn das Bild sich nicht in Einzelheiten zersplittern soll. Daher sehen wir ab von seinen geistesgeschichtlichen Leistungen, sogar von den noch heute nachwirkenden für das Verständnis Platos und die Hermeneutik[1]), sehen auch ab von seinen Verdiensten um die Pädagogik und die deutsche Universität und wenden uns unmittelbar zu seinen philosophisch-theologischen Hauptgebieten.

Wir werfen zunächst einen Blick auf seine *Philosophie*. In den Vordergrund des Interesses sind meist die Vorlesungen getreten, die Schleiermacher über '*Dialektik*' gehalten hat. Denn sie geben zwar an sich nur eine kritische Lehre

1) Vgl. zu letzterer J. Wach, Das Verstehen, 1. Bd. 1926; zu ersterer das Zeugnis des Platokenners N. Hartmann: 'Seine bis heute dem Geiste nach unübertroffene Platonübersetzung' (Die Philosophie des deutschen Idealismus, I 1923, S. 235).

vom Wissen oder von den Prinzipien der Kunst des Philosophierens und meiden den Ikarusflug zur Metaphysik des Absoluten; aber sie dringen doch auf erkenntnistheoretischen Pfaden bis zum Gottesgedanken durch und reizen daher zum Vergleich mit seiner Theologie. Sie sind tatsächlich überaus lehrreich. Denn sie zeigen sowohl die Einheit wie die Verschiedenheit der Gebiete deutlich. Zunächst die Einheit: würde Schleiermacher aus der fruchtbaren Verbindung von Sinneswahrnehmung und Denken im Menschen den Gottesgedanken abgeleitet haben, wenn Gott nicht seinem christlichen Glauben Wirklichkeit gewesen wäre? Und werden wir nicht umgekehrt in der Glaubenslehre oft genug an die Dialektik erinnert? Aber anderseits, wie ernsthaft müht Schleiermacher — im Gegensatz zur Philosophie und Theologie seiner Zeit — sich darum, den philosophisch gewonnenen Gottesgedanken von dem des christlichen Glaubens getrennt zu halten! In der 'Dialektik' ist Gott ein letzter Grenzgedanke, zu dem die Einheit von Denken und Sein, von Wollen und Sein, von Denken und Wollen gerade noch emporträgt. Aber dieser Grenzgedanke ist eben Grenze, ist transzendental, ist nicht gegenständliche Erkenntnis, nicht Metaphysik, darf niemals Ausgangspunkt von wissenschaftlichen und religiösen Sätzen, von einer Gotteslehre werden. Darum war es ein völliges Mißverständnis, wenn man von der Dialektik her die Theologie Schleiermachers deuten wollte und auf diese verfehlte Methode den Vorwurf des Pantheismus gründete. Daß Schleiermacher in der Dialektik 'Gott' sagt, ist nur das Symbol dafür, daß im allerletzten Grunde doch Glauben und Philosophie nicht Gegensätze sind, sondern trotz ihrer radikal verschiedenen Struktur und Tragweite irgendwie als harmonisch gedacht werden müssen.

In Wirklichkeit hat Schleiermacher weit stärker um die Fragen der *Ethik* als um die der Dialektik gerungen. Von früher Jugend an hat er sich ihnen gewidmet, hat sie auch in seiner literarischen Produktion am stärksten bedacht (Monologen, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Akademie-Vorträge). So liegt es nahe, am Beispiel der Ethik zu zeigen, wie eigenartig die angedeutete Grundhaltung sich auf einem philosophischen Hauptgebiet auswirkt. Leben und Denken, Empirie und Spekulation, konkrete Sicht der wirklichen Gegebenheiten in ihrer bunten Fülle und Beziehung auf die Einheit der Idee finden wir in der Ethik tatsächlich auf Schritt und Tritt ineinander gewoben — freilich so, daß wir Kinder einer neuen Zeit oft erst die 'spekulativ' konstruierte Schale zerbrechen müssen, um den fruchtbaren Kern zu finden. Dieser Kern besteht in einer umfassenden Geschichts- oder Kulturphilosophie. — Schon die weite Stellung der Aufgabe zeigt, daß hier ein anderer Begriff des Sittlichen zugrunde liegt, als wir ihn von Kant her gewöhnt sind. Nicht die unbedingte Forderung bestimmt das Wesen des Sittlichen, sondern die Beziehung auf Einheit und Totalität, im besondern auf die Einheit und Totalität der Vernunft. Sittlich ist eine Handlung dann, wenn ich in ihrem Vollzug die Idee vor Augen habe, die der Handlung ihren Zusammenhang mit dem Ganzen gibt; etwa beim politischen Handeln die der Nation oder des Staates. Ja, die Vernunft ist das eigentliche Subjekt des sittlichen Handelns, Sittlichkeit das Handeln aus der Einheit der Vernunft heraus. Die Vernunft aber ist dabei nicht im Gegensatz zur Natur

gedacht, sondern in fortschreitender Einigung mit ihr begriffen. Überall sind im Sittlichen Natur und Geist aufeinander bezogen; was die 'Vertrauten Briefe über Fr. Schlegels Lucinde' in romantischer Zuspitzung am Thema der Liebe zu zeigen versucht hatten, das führt die Ethik nüchtern und straff an der ganzen Breite des Lebens durch.

Von da aus sind auch *Volk* und *Staat* zu verstehen, die nicht nur für uns, sondern fast ebenso für Schleiermacher selbst im Vordergrunde des konkreten ethischen Denkens stehen.[1] Die Spekulation für sich hätte ihn sicherlich eher zum Gedanken der Menschheit und ihres universalen Reiches geführt. Schon in dem großen ethischen Entwurf von 1805/6 aber finden wir wenig davon. Der ideell notwendige Gedanke taucht nur eben am Horizonte auf — um sofort als unter den gegebenen Umständen unwirklich und unfruchtbar zurückgestellt zu werden. Da die Ethik ihr Auge der natürlichen Gegebenheit zuwendet, geht der Blick vielmehr auf das Volk, in dem eine natürliche Gemeinschaft von Menschen zu geschichtlichem Leben emporstrebt. Und so finden sich zahlreiche Aussagen, die dem Satz von Schleiermacher als dem 'Klassiker des Nationalsozialismus' ein erhebliches Recht geben. Nach unten naturhaft in Grund und Boden, Klima und Rasse verwurzelt, ergreift das Volkstum durch Sprache und Staat hindurch das ganze Reich des menschlichen Lebens. Es gibt der Kunst wie der Religion, ja der Philosophie ein bestimmtes nationales Gepräge; es macht jedes Volk zu einer organischen Größe, die ihre Seele in Sprache, Sitte und Einrichtungen einheitlich darstellt. Auch der Staat ist normalerweise Erzeugnis des Volkes; also nicht der Misch- oder Teil- oder gar der Universalstaat (Napoleon!), sondern der nationale Staat ist die Regel — und ist Schleiermachers Sehnsucht für das eigene Vaterland. Das Ideal wäre: 'kein Volk ohne Staat, . . . Staaten und Völker sich deckend'; oder 'der Staat ist die Form des Volkes, das Volk ist nur völlig ausgebildet, wenn sich diese Form rein und vollendet in ihm darstellt.' Freilich der Umfang des staatlichen Wirkens ist weit kleiner als der des völkischen. Schleiermacher würde in dem gegenwärtigen Streit um den totalen Staat auf der Seite nicht Carl Schmitts, sondern seiner nationalsozialistischen Kritiker stehen. Denn so stark der Staat am geistigen Leben interessiert ist und dieses Interesse bewähren muß, sein eigentliches Herrschaftsgebiet ist doch auf die durch Rechtsnormen faßbaren Seiten des Lebens beschränkt, vor allem auf das, was zur Beherrschung der Natur und zur Ausbildung der dafür nötigen 'Talente' gehört.

So bietet die politische Ethik ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie Schleiermacher Ernst macht mit der geforderten Einheit sowohl von Leben und Denken, wie von Spekulation und Empirie. Eben dadurch beleuchtet sie zugleich am hellsten die angedeutete Entwicklung des Natur-Geist-Verhältnisses bei Schleiermacher: die romantischen Züge weichen dem Einfluß des lebendigen Wirkens, damit der nüchternen Wechselbeziehung von Empirie und Idee; es wird klarer als irgendwo, daß der Weg zur Überwindung der Romantik durch die Verbindung von scharfem Denken und klarer Sicht des Wirklichen, von strenger Wissenschaft und praktischer Arbeit gebahnt wird.

---

1) Vgl. meinen S. 195 genannten Aufsatz über Schleiermachers politische Ethik, S. 329 ff.

Unwillkürlich führt die Ethik hinüber zur *Theologie*, dem wichtigsten Arbeitsgebiet des großen Mannes. Auch hier ist das Verständnis erst recht möglich auf dem Hintergrunde der Zeit. Kampf gegen die Aufklärung, gegen den Rationalismus, ist der Schlachtruf in Theologie und Kirche. Und hier wie in der Philosophie tritt dabei das spekulative Denken, die Metaphysik des Absoluten, in den Vordergrund. Das Absolute bietet sich dem Glauben als Waffe an gegen den Subjektivismus und die empiristisch-rationalistische, rein kritische Behandlung des Religiösen; es scheint die ersehnte Objektivität zu verbürgen und so dem kirchlichen Leben, ja dem Leben überhaupt, den notwendigen festen Rückhalt zu geben. Aber auch auf diesem Gebiet geht Schleiermacher seinen eigenen Weg.

Wollen wir ihn verstehen, so müssen wir auch hier vor allem die üblichen Schlagworte meiden. Am stärksten wohl das der Mystik. Es wird hier in der Regel auf die Behauptung begründet, *Religion* sei bei Schleiermacher *Gefühl*. Allein dieser Satz ist nur halb richtig und wird meist ganz mißverstanden. Zunächst: was ist für Schleiermacher Gefühl? An den grundlegenden Stellen bedeutet es nicht einen empirisch-psychologischen Zustand oder Vorgang, sondern eine jenseits aller seelischen Empirie gelegene Schicht, die fast einen transzendentalen Charakter besitzt; Schleiermacher setzt es gleich mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein: in den 'Sendschreiben an Lücke' (ed. Mulert, S. 15) erklärt er das fromme Gefühl als 'ursprüngliche Aussage über ein unmittelbares Existenzialverhältnis'. Wenn Religion der Sphäre des Gefühls zugewiesen wird, so heißt das also: die Gottbezogenheit des Menschen ist selbständig mit den letzten Wurzeln seines Daseins verknüpft, ist weder Metaphysik noch Moral, und ergreift doch das ganze empirische Leben, das Erkennen und Wollen; sie hat ihre eigene ursprüngliche Wurzel und ist doch universal; sie darf durch metaphysische und moralische Nebenzwecke niemals getrübt werden, und sie durchdringt doch irgendwie auch diese sich so selbstmächtig gebärdenden Gebiete. Das war Schleiermachers Meinung schon in den Reden und ist es erst recht in der Glaubenslehre.

Aber auch ein Zweites gilt es zu beachten: für Schleiermacher ist Religion nicht Gefühl überhaupt, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls im Sinn der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott. Damit ist ein ganz bestimmter Inhalt behauptet, und zwar ein Inhalt, der einerseits der Religion ihre Besonderheit gegenüber den innerirdischen Beziehungen des Menschen zuweist (diese wissen immer nur von teilweiser Abhängigkeit und teilweiser Freiheit), anderseits, sofern er nur im christlichen Glauben volle Verwirklichung findet, auch schon das rechte Verhältnis des Christentums zu anderen Frömmigkeiten andeutet. Natürlich unterliegt diese Bestimmung der Religion als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl der theologischen Kritik; aber allen Definitionen, die bis dahin aufgestellt waren, ist sie unvergleichlich überlegen, und noch heute darf niemand etwas über Religion aussagen, der sich nicht ernsthaft mit ihr auseinandergesetzt hat.

Verdienstvoll ist zunächst der Radikalismus, mit dem hier alle innerirdischen Linien des Lebens unter die eine Frage, die Gottesfrage, gestellt werden; der schlechthinigen Abhängigkeit entzieht sich nichts; alle Gegensätze und Spannungen, alle irdischen Kausalitäten, alle innerirdischen Freiheiten und Abhängigkeiten müssen

ihre letzte Bedeutung von ihr aus empfangen. Hier wirkt es sich theologisch aus, daß Schleiermacher sein religiöses Erbe nicht aus den kirchlichen Kompromissen mit der emanzipierten Weltkultur, sondern aus dem radikalen Pietismus[1]) empfangen hat, und daß er ursprünglich reformierten Kreisen entstammt. Das zweite Verdienst liegt in der Klarheit, mit der Schleiermachers Bestimmung der Religion im Gegensatz zu Aufklärung und spekulativem Idealismus das Wesentliche nicht in eine Idee verlegt, sondern in die lebendige persönliche Gottbezogenheit selbst. Mag es sich im einzelnen um Akte oder fromme Gemütszustände handeln, immer ist Religion, wie der Name religio selbst vielleicht andeutet, eine Relation, eine Beziehung.

Dann freilich erhebt sich die Frage, welche Bedeutung für diese Bezogenheit bestimmte *Vorstellungen* besitzen, und welches ihr Erkenntnisgehalt ist. Wir werden von vornherein bezweifeln dürfen, daß dem, der jene erste Klarheit kämpfend herausarbeiten mußte, die gleiche Klarheit auch für die zweite Frage geschenkt werden würde; aber das eine muß gesagt werden, daß Schleiermacher auch dafür in Predigten, Reden und Glaubenslehre eine Fülle wertvollster Ausblicke öffnet. Als Beispiel sei genannt, daß er bereits in den Reden, erst recht in der Glaubenslehre dem *Gnaden-*, dem *Erlösungs-*, dem *Mittlergedanken* ihre bestimmende Bedeutung zurückgibt, nachdem die Aufklärung das Verständnis dafür völlig zersetzt hatte. Und diese Begriffe schließen eine weitere wichtige Erkenntnis ein: in dem lebendigen Beziehungscharakter der Religion wie in der Wiederentdeckung vor allem des Mittlertums lag der Hinweis auf die Bedeutung der *Geschichte.* Konnte Schleiermacher schon in den 'Reden' sagen: 'Religiöse Menschen sind durchaus historisch'[2]), so konkretisiert dann die Glaubenslehre diese Erkenntnis, indem sie das Christentum eine monotheistische, teleologische Glaubensweise nennt, in der 'alles bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung' (^{2}§ 11).

Mit diesen Sätzen ist Wichtiges aus dem herausgegriffen, was man seine Religionsphilosophie nennt. Es wird deutlich geworden sein, daß sie letztlich nicht von einer Philosophie, sondern vom christlichen Glauben her lebt. Sie steht überhaupt nicht im Mittelpunkt seines Interesses. Sie ist uns abgesehen von den 'Reden' eigentlich nur aus ihrem Einfluß auf seine Theologie, vor allem auf die Glaubenslehre bekannt. Schleiermacher hat niemals den Wunsch oder auch nur die Neigung gehabt, eine eigentliche Religionsphilosophie vorzutragen oder zu schreiben, sondern hat die ihr etwa zugehörigen Gedankengänge nur gerade soweit ausgeformt, als sie für die Theologie fruchtbar erschienen.

Seiner *eigentlichen Theologie* müssen wir uns darum vorzüglich zuwenden. Als Schleiermacher 1810 seine 'Kurze Darstellung des theologischen Studiums' schrieb, hatte er das Bewußtsein, gegenüber dem gesamten Schulbetrieb der Theologie ein Neues zu pflügen. Er als erster versuchte, all die Disziplinen, die sich im Lauf der langen Geschichte des Christentums als irgendwie notwendig erwiesen

1) Dabei kommt sowohl die herrnhutische Erziehung wie die Nachwirkung der großväterlichen Erlebnisse (Ellersche Sekte) in Betracht.

2) Reden[1], S. 282; vgl. 100, 293.

hatten, als Einheit zu verstehen und damit die Ausbildung des Theologen unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu stellen. Denn nur so konnte die Ausbildung wirkliche 'Bildung' und konnte sie Grundlage des richtigen kirchlichen Handelns werden.

Den Anknüpfungspunkt für den Aufbau der Theologie bietet sein Begriff der *Wissenschaft.* Wir sahen, wie er Ideelles und Reales, Spekulation und Empirie so eng miteinander verbindet, daß nichts wahrhaft Wissenschaft genannt werden darf, das des ideellen oder des empirischen Gehalts entbehrt. Aber die beiden bestimmenden Momente können verschiedenes Gewicht erhalten. Entweder tritt das spekulative Moment so stark in den Vordergrund, daß es die Aufgabenstellung der Wissenschaft bestimmt und von der Idee der Wissenschaft aus rein konstruktiv ein System der Wissenschaften entwirft. Oder die Empirie tritt in den Vordergrund und bestimmt ihrerseits vom praktischen Leben her die Aufgabe der wissenschaftlichen Arbeit. So entsteht die '*positive* Wissenschaft'. Sie ist der Tatsachen-Beweis dafür, daß Denken und Leben zuletzt eines sind und sich niemals ungestraft voneinander lösen. Wir treffen positive Wissenschaften überall da, wo wissenschaftliche Elemente 'zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind'.[1]) Schleiermacher hätte, wie in seiner Praktischen Theologie[2]), auf Jurisprudenz und Medizin hinweisen können, stellt aber den Gedanken der positiven Wissenschaft ganz speziell in den Dienst der Theologie: sie ist eine jeweils auf eine bestimmte Religion und Kirche bezogene Wissenschaft. Er drückt diesen positiven Charakter der Theologie sogar so scharf wie irgend möglich aus: als Dienst an der 'Kirchenleitung'. Doch muß man sich hier wie überall hüten, einen Begriff Schleiermachers oberflächlich zu verstehen. 'Kirchenleitung' ist ihm nicht die Tätigkeit der Kirchenbehörde, sondern das dem Christen, speziell dem Theologen, aufgegebene Streben, 'die Idee des Christentums nach der eigentümlichen Auffassung der evangelischen Kirche in ihr immer reiner zur Darstellung zu bringen und immer mehr Kräfte für sie zu gewinnen' (§ 313), d. h. das Ringen um die immer bessere Verwirklichung des Wesens.

Eine Verleugnung des wissenschaftlichen Charakters der Theologie soll in ihrer positiven Zuspitzung keineswegs liegen. Ja, je stärker der Gesamtcharakter der Theologie unter die aus der empirischen Realität entspringende Aufgabe gestellt wird, desto ernster versucht Schleiermacher anderseits ihre Wissenschaftlichkeit zu wahren. Das scheint ihm nur möglich durch formale Anknüpfung an die Philosophie. Von ihr muß die Theologie die allgemeinen Begriffe und Regeln wissenschaftlichen Denkens übernehmen. Deshalb gibt er der Theologie einen ersten Teil, der von der wissenschaftlichen Struktur aus gesehen ihre Wurzel, inhaltlich eher eine Art Vorhalle bedeutet, die 'philosophische Theologie'. Sie soll das gegenseitige Beziehungsverhältnis der philosophisch-formalen Leitbegriffe und des christlichen Inhalts vermitteln, soll darin zugleich die christlich-religiösen Hauptkategorien klären (das Natürliche und das Positive, Offenbarung, Wunder und Eingebung, Weissagung und Vorbild, Kanon und Sakrament, Hierarchie und Kirchengewalt). So konkretisiert sie die in der Ethik gewonnenen Allgemeinbegriffe 'Religion' und 'religiöse Gemeinschaft' und ordnet zugleich den reichen

1) Kurze Darstellung, [2]§ 1. 2) Werke I 13. S. 7ff.

Stoff des geschichtlichen Christentums: ein wechselseitiger Dienst. Auf Grund dieser Vorarbeit geht Schleiermacher dann zu den beiden Hauptgebieten der Theologie über, auf denen allein er selbst in großem Ausmaß gearbeitet hat, der historischen und der praktischen. Die historische führt die Besinnung auf Ursprung und Verlauf des empirischen Christentums bis zur Gegenwart durch (hierher gehört auch die Glaubenslehre), die praktische die Besinnung auf die Mittel und Wege, durch die eine immer reinere Verwirklichung des Christentums erreicht werden kann. Es ist noch heute überaus wertvoll, diesen Aufriß bis ins Einzelne hinein zu studieren. Er ist voll von Anregungen und klärenden Durchleuchtungen; er macht Ernst mit dem evangelischen Glauben, der die Gnade Gottes in der Geschichte findet und doch jede bloße fides historica überwindet, der also objektive und persönliche Haltung als Einheit verstehen lehrt und mitten in der Bekenntnistreue doch der 'divinatorischen Heterodoxie' die Bahn öffnet ([2] § 202ff.).

Gleichwohl ist das Verfahren Schleiermachers von schweren Fragen belastet. Läßt eine grundlegende Wesensbestimmung, wie die der Religion oder der frommen Gemeinschaft, sich durch 'Lehnsätze aus der Ethik' in formaler Allgemeinheit so herausarbeiten, daß sie sich bruchlos mit einem geschichtlich geprägten Inhalt verbindet? Fordert nicht strenge Sachlichkeit, daß die Hauptbegriffe im engsten Zusammenhang mit der geschichtlichen Untersuchung des Inhalts bestimmt werden? Schleiermacher täuscht sich über die hier lastenden Schwierigkeiten hinweg; er wird von dem Glauben an letzte Einheit des philosophischen Denkens und der empirisch feststellbaren Inhalte getragen, untersucht aber diesen Glauben niemals genauer und baut daher auf schwankendem Grund. Freilich gilt es mitten in der Kritik gerecht zu bleiben. Vor allem müssen wir ein Mißverständnis ablehnen, das aus falscher Auslegung des Satzes entspringt: die philosophische Theologie müsse 'ihren Ausgangspunkt über dem Christentum in dem logischen Sinn des Wortes nehmen' (§ 33). Der Sinn ist offenbar: das Christentum soll in seiner wissenschaftlichen Darstellung dem in der Ethik gefundenen allgemeinen Begriff der Glaubensgemeinschaft eingeordnet werden. Man muß selbstverständlich fragen, ob das so einfach möglich ist; aber man darf nicht, wie neuerdings wieder Karl Barth[1]), daraus die Behauptung ableiten, daß Schleiermacher sich mit seinem Wissen 'um den Menschen, seine Möglichkeiten und seine Wirklichkeit' über das Christentum stelle. Das taten die Aufklärer und die spekulativen Theologen der Zeit. Aber gerade gegen sie kämpft ja Schleiermacher. Er wirft ihnen den Satz von der inhaltlichen Ursprünglichkeit, ja Absolutheit des Christentums entgegen, der die Überordnung irgendeines anderen Inhalts ausschließt. Und mit um ihn zu bekräftigen, ordnet er die Theologie den positiven Wissenschaften ein, stellt er die Glaubenslehre nicht in die philosophische, sondern in die historische Theologie, geht er überall vom konkreten christlichen Selbstbewußtsein, von Erfahrung und Erlebnis, aus. Er benutzt also jedes methodische Mittel, das in seiner Reichweite liegt, um das Mißverständnis zu verhüten. Er will den Glauben nicht einem höheren Wissen unterwerfen, sondern in den Formen allgemeiner Wissenschaftlichkeit zu inhaltlich getreuem Ausdruck bringen. Allerdings führt die in dieser

1) Vgl. seinen Jubiläumsartikel in der Vossischen Zeitung vom 11. Februar 1934.

Absicht liegende Schwierigkeit tatsächlich zu mannigfachen Trübungen des christlichen Glaubens. Allein es verrät eine unüberwindliche Voreingenommenheit, wenn aus dieser Tatsache ein Grundsatz herausgelesen wird.

Die tatsächliche Schwierigkeit, die zu dem Mißverständnis führt, kehrt in allen Einzelheiten wieder. Hätten wir Zeit, Schleiermachers Glaubenslehre genauer zu betrachten, so würden wir in seinem Gottesgedanken und seinem Christusverständnis beredte Beispiele finden. Wir würden überall auf Gedankenverbindungen stoßen, die bei Schleiermachers Gesamtauffassung von dem Verhältnis des Allgemein-Begrifflichen und des Historisch-Einmaligen verständlich sind, aber jeden, der diese Auffassung nicht teilt, als Künstelei oder kurzschlüssige Überbrückung unvereinbarer Gegensätze berühren.

Das Beispiel, das heute und in unserm Zusammenhang die Lage am besten klärt, ist wiederum die *Ethik*. Wir sahen, daß Schleiermacher diese, sofern sie zur Philosophie gehört, unter den Begriff der Vernunft stellt. Indem er dann als Theologe die Notwendigkeit einer 'christlichen Sittenlehre' sieht, gibt er die entsprechende Rolle dem Begriff des Heiligen Geistes, des Pneuma. Um den Zusammenhang mit der philosophischen Ethik zu wahren, bestimmt er das Pneuma als höhere Potenz der Vernunft, die Vernunft als niedere Potenz des Pneuma. Er will also auch hier zugleich die Einheit des Zusammenhangs und die Besonderheit des Christentums wahren; letzteres so ernst, daß er es ausdrücklich ablehnt, das Pneuma etwa als Entwicklungsform der allgemeinen Vernunft zu betrachten, und daß er seinen Sendungscharakter wie seine Verbindung mit Christus durchaus festhält. Natürlich soll nun im Christen das Pneuma die ganze Schicht der allgemeinen Vernunft, den Nūs, durchdringen und so auch die Einheit des Lebens verbürgen. Schleiermacher will damit die Einseitigkeit des Rationalismus wie des Supranaturalismus überwinden. Nur fragt es sich, ob seine Formel nicht viel zu leer, viel zu sehr bloßes Postulat ist, um wirklich die aufbrechenden Fragen zu beantworten.

Schleiermacher versucht von der Besonderheit des Pneuma her der christlichen Sittenlehre bei aller Gleichheit des sachlichen Stoffes eine andere 'Form' zu geben, als sie die philosophische von der Vernunft her besitzt, und stellt mancherlei Überlegungen über die Tragweite des Unterschieds an. Am deutlichsten ist es vielleicht, wenn er sagt, die philosophische Ethik führe zu dem allgemeinen Satz, daß das Handeln des Menschen seinem religiösen Bewußtsein entsprechen müsse, die christliche Sittenlehre aber leite tatsächlich das Handeln aus dem besonderen christlichen Selbstbewußtsein (der Herrschaft des Pneuma) ab.[1]) Dabei bleiben jedoch verschiedene Möglichkeiten. Soll die 'christliche Sittenlehre' nur 'sanktionieren', d. h. religiös unterbauen und damit stärken, was die philosophische sagt? oder soll sie es 'umbilden'? Schleiermacher gibt trotz mannigfacher Überlegungen keine ganz klare Antwort. Das erste ist zweifellos die 'Sanktionierung', in aller Tiefe verstanden. Und doch ist sie nicht das einzige. Die christliche Sittenlehre soll in wichtigen Fragen 'Bestimmteres' festsetzen als die philosophische;

1) Werke I 12, S. 75f.: in meinem oben 195 genannten Aufsatz S. 341.

z. B. könne nur sie die Einehe und die Verurteilung der Sklaverei[1]) wahrhaft sittlich begründen. Vor allem zeigt gerade die von Schleiermacher so stark betonte politische Ethik wieder die Schwierigkeit. Die christliche Sittlichkeit stellt hier ein eigentümliches Schema auf; sie verankert das christliche Handeln in der vom Pneuma geleiteten 'Gesinnung', das politische Leben aber zunächst in der Schicht des 'Talents', d. h. des Nūs. Damit scheint es grundsätzlich gewährleistet, daß die höchsten leitenden Maßstäbe auch für den Staat dem christlichen Glauben zu entnehmen sind. Tatsächlich verfährt die christliche Sittlichkeit an wichtigen Punkten nach diesem Grundsatz. Wenn z. B. die philosophische Ethik neben der starken Betonung des nationalen Staates die Gemeinschaft der Völker nur eben am Horizont auftauchen läßt (s. oben S. 200), so gibt die christliche Sittlichkeit ihr in der christlichen Gesinnung eine feste Verankerung; ja Schleiermacher spricht von der nationalen Selbstsucht der Völker und Staaten als einer schlimmen Gefahr, gegen die das Christentum zu kämpfen hat, und er fordert ausdrücklich, daß die Gesetzgebung nichts dem Reiche Gottes Hinderliches enthalte, oder daß der Christ sich von seinem Verhältnis zum Staat nichts gebieten läßt, wodurch die Verbreitung des Reiches Gottes gehindert werde. So hat die Bejahung von Staat und Volk, die er als Erstes und Wichtigstes im christlichen Glauben findet, doch ihre Grenze. Damit ist der evangelische Ansatz zu der notwendigen Doppelstellung des Glaubens gegenüber der Kultur wenigstens grundsätzlich gewahrt: Bejahung *und* Kritik, Einheit *und* Unterscheidung. Allein im Ganzen betrachtet, tritt die Kulturkritik auf dem politischen wie auf anderen Gebieten zurück; das Interesse Schleiermachers ist weniger ihr als der positiven Weite der Kultur-Beziehung zugewandt. Daher wird jener Doppelansatz wenig benutzt; die besondere 'Form' der christlichen Sittlichkeit bedeutet in Wirklichkeit doch überwiegend eine feine und tiefe 'Sanktionierung'. Die Möglichkeit dieser Vereinseitigung liegt — im Zusammenhang von Schleiermachers Gedanken gesehen — darin, daß er das Pneuma nicht radikal genug an Jesus Christus, d. h. an Kreuz und Erlösung orientiert. Wo das nicht geschieht, d. h. wo der heilige Geist seine Besonderheit gegenüber dem allgemeinen Geist zu verlieren beginnt, da siegen vorschnell die Gesichtspunkte, die sich aus dem Streben nach Einheit des Glaubens mit der Vernunft ergeben. Auch hier stellt Schleiermacher nicht die Vernunft 'über das Christentum', aber er kommt doch auch nicht dazu, die umwälzende, durch den Tod hindurch neuschaffende Bedeutung des christlichen Glaubens sieghaft durchzuführen. Und so scheiden wir von dem großartigen Entwurf seiner christlichen Sittenlehre wie von seiner ganzen Theologie mehr mit Fragen als mit Antworten.

Dieses Ergebnis leitet am besten zu einer abschließenden *Würdigung* über.

Daß die Lektüre mehr Fragen als Antworten schenkt, ist in den gewaltigen Spannungen begründet, die das Denken Schleiermachers bestimmen. Idealistisch-harmonisches Weltgefühl und doch weltkritischer christlicher Glaube, Zusammenschau der Gegensätze und doch stahlharter Kampf für die eigene Überzeugung, zarteste Pflege des individuellen Seelenlebens und doch Getragensein von der

1) Werke I 12, S. 341f., 466.

objektiven geschichtlich gegebenen Gemeinschaft, Bekenntnis zur Gegenwart und doch dankbare Bewahrung des geschichtlichen Erbes! Das eigentümliche Leben des Schleiermacherschen Denkens wird überall von solchen Spannungen geleitet und so vor unfruchtbarer Statik bewahrt.

Voraussetzung für das Leben in Spannungen ist persönliche Größe und Tiefe. Wo sie fehlt, da brechen die Spannungen unweigerlich auseinander. Wachsender Verlust an persönlicher Größe und Tiefe aber war das Schicksal des XIX. Jahrh. Darum fanden die großen Führer des deutschen Idealismus gar bald keine Nachfolger mehr, sondern nur Epigonen. Epigonen zerschlagen die Einheit dessen, was der Meister schuf, weil die Gewalt seiner Spannungen die inneren Maße ihres Lebens sprengen müßte. Sie zerschlagen die Einheit, um in den Scherben die Hilfsmittel für das eigene kleinere Wollen zu suchen, oder um in der feilen Kritik an den Scherben die eigene Größe und Klarheit zu erweisen. So verfahren auch die Epigonen des deutschen Idealismus — bis herab zu unseren Tagen.

Die bunte Mannigfaltigkeit der Scherben macht es verständlich, daß Verwirrung das Kennzeichen solcher Epigonenzeit ist. Um bei der Theologie, dem Hauptgebiet Schleiermachers, zu bleiben: wir sehen das merkwürdige Bild, daß die theologischen Führer und Gruppen des vergangenen Jahrhunderts fast sämtlich sich irgendwie auf Schleiermacher berufen, aber in jedem Einzelfall auf andere Züge seines Denkens. Das Erbe Schleiermachers wurde aus einer Macht der Sammlung zur Stätte der Spaltung. Eine eigentliche Schule Schleiermachers hat es niemals gegeben, weder im XIX. Jahrh. noch in der 'Schleiermacher-Renaissance' der Vorkriegszeit. Auf tausend Linien wirkte sein Einfluß, und doch hat er niemals die Entwicklung der Theologie wirklich geleitet — weshalb es auch völlig verfehlt ist, ihn nach Art der dialektischen Theologie für ihre Irrgänge haftbar zu machen.

Ist nun die Gegenwart berufen, sich auf den *ganzen* Schleiermacher zu besinnen? Eines wäre dafür günstig: daß unsere Zeit die große Aufgabe des deutschen Idealismus mit vollem Bewußtsein neu ergriffen hat, die Überwindung der Aufklärung. Der deutsche Idealismus hatte von Klopstock, Lessing und Kant bis zu Schelling und Hegel um dies Ziel gerungen. Aber als seine Führer dahinstarben und nur Epigonen fanden, waren die Wogen der Aufklärung vom Westen her wiederum über Deutschland zusammengeschlagen. Wir erleben es heute, daß auch die Gegenwehr des deutschen Lebens (um sie handelt es sich bei dem Kampfe gegen den 'Liberalismus') von neuem aufgebrochen ist, freilich zunächst auf dem politischen Gebiete und darum völlig anders als ehedem. Wird diese neue Gegenwehr, die zweite Überwindung der Aufklärung, den rechten Zusammenhang mit dem früheren, dem rein geistigen Ringen des deutschen Idealismus finden? Eine Frage von höchster Bedeutung für die Tiefe und Gründlichkeit des heutigen Kampfes. Nur wenn sie eine positive Antwort erhält, können wirklich alle Kräfte deutschen Lebens hineinfluten in das neu gegrabene Strombett. Gerade Schleiermacher bedeutet hier eine Verheißung; denn in ihm war der geistige Mensch mit dem politischen zu fruchtbarer Einheit verbunden.

Diese Frage ist der allgemeine Hintergrund der gegenwärtigen Besinnung auf Schleiermacher. Freilich eben nur der Hintergrund. Die Besinnung selbst steht

vielmehr unter dem Zeichen der innertheologischen Entwicklung, die seit dem Weltkrieg in einen scharfen Gegensatz zu Schleiermacher geführt hat. Indem man sich, an den Kultursynthesen der Vergangenheit verzweifelnd, fester als bisher auf die reformatorische Verkündigung stellte, glaubte man den deutschen Idealismus aufs schärfste bekämpfen zu müssen; man sah in ihm den Sieg der Kultur über das Christentum, der Weltanschauung oder im besten Falle der Mystik über den Glauben. Dabei erschien Schleiermacher ohne weiteres als Glied des deutschen Idealismus; man setzte — wie einst schon D. Fr. Strauß und ähnliche Epigonen — bei seiner Philosophie, besonders bei der Gotteslehre der Dialektik ein, nahm sie als den eigentlichen Ausdruck seines 'Systems' und deutete von da aus alles, was man in seiner Theologie als christlich anerkennen mußte, als Inkonsequenz oder nachträglichen Einbruch praktischer Frömmigkeit. So glaubt denn E. Brunner vor seine Auseinandersetzung mit Schleiermacher[1]) das Motto stellen zu dürfen: 'Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch'. Nun hat diese Kritik zweifellos manches schärfer sehen gelehrt und vor allem das eine deutlicher gezeigt, als es vorher gesehen wurde, daß eine Wiederaufnahme, eine unmittelbare Fortführung von Schleiermachers Denken für unsere an Luther gestählte Theologie unmöglich ist. Allein das Bild von Schleiermacher, das sie ihrerseits entwirft, widerspricht an ausschlaggebenden Punkten völlig dem Tatbestand; es fördert nicht nur nicht, sondern zerstört jedes genauere Nachdenken über die Bedeutung, die heute einer Besinnung auf Schleiermacher zukommen könnte.

Solche Besinnung muß selbständig ansetzen, ohne sich von Apologeten verführen oder von Anklägern schrecken zu lassen. Sie muß mit der Frage nach der Stellung Schleiermachers im deutschen Idealismus beginnen. Eine Antwort darauf aber kann erst möglich werden, wenn die geschichtliche Funktion des deutschen Idealismus selbst umfassender als bisher verstanden und seine innere Gespanntheit, ja Gegensätzlichkeit schärfer als bisher gesehen sein wird. Hier sind wir über Anfänge noch nicht hinausgekommen.[2]) Hemmend wirkt vor allem die Gewohnheit, die ästhetische, die philosophische, die religiöse Entwicklung getrennt voneinander zu betrachten. Die Gestalt Schleiermachers aber zwingt in eine zusammenschauende Untersuchung hinein. Welches ist bei ihm selbst das Verhältnis des Christlichen, Religiösen und Philosophischen? Welche Rolle spielen diese einzelnen Linien in der Ganzheit seines Lebens? Sobald diese Frage nach allen Seiten geklärt ist, tut die andere sich auf, wie Schleiermacher sich zu den früheren Trägern des Christlichen in der Gesamtbewegung des deutschen Idealismus verhält. Vor allem Herder fordert unsere Aufmerksamkeit — auch er mit Bewußtsein Prediger und Theologe inmitten des deutschen Idealismus, auch er in einem engen Verhältnis zur Romantik, auch er bestrebt, Religion und christlichen Glauben gegenüber

1) Die Mystik und das Wort, [2]1928.

2) Ein treffliches Beispiel solcher Anfänge ist Th. Litt, Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt, 1930. Mir selbst scheint dafür die Unterscheidung zwischen den Motiven der Unendlichkeit und der Unbedingtheit (von der unbedingten Forderung aus verstanden) fruchtbar zu sein; vgl. meinen Aufsatz 'Kant und die Religion', Kantstudien 1924, 207ff., auch Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1926, 243ff.

allen metaphysischen und moralistischen Synkretismen nur aus ihrem eigenen Bestande heraus zu verstehen, auch er auf den Gebieten der Religion, der Ethik und der Glaubensbetrachtung im Kampfe mit Kant.[1]) Erst nach genauer Untersuchung aller dieser und ähnlicher Fragen ist ein tieferes Verständnis von Schleiermachers Lebenswerk möglich.

Inzwischen begnügen wir uns mit der aus unserem Gesamtbild erwachsenden Feststellung, daß in Schleiermacher wie vorher in Herder die Kräfte des evangelischen Glaubens mächtig auf die von vielen Mächten umworbene Bewegung wirken. Es gehörte auch hier zu den Aufgaben der Theologie, den christlichen Glauben so zu vertreten, daß er das gesamte Leben der Zeit zu durchdringen und alle Gegenkräfte zu überwinden vermochte. Schleiermacher kannte die Größe dieser Aufgabe, weil er die Gewalt der Gegenmächte im eigenen Leben erfuhr. Seit dem Bruch mit der Brüdergemeinde hatte er in der Gefahr des neuen Heidentums gestanden; als er aber zum Herrnhuter höherer Ordnung emporwuchs, da entzündete sich an dieser Gefahr das Bewußtsein der eigenen Sendung, und diese Sendung leitet nun sein weiteres Leben. Ihr gehorchend, schleudert er in den 'Reden' den geistigen Großmächten der Zeit die Kriegserklärung entgegen, verkündet er auf der Kanzel das Evangelium in neuer Sprache, begründet er eine neue Theologie, arbeitet er an einer Philosophie, die bei aller Selbständigkeit gegenüber Religion und Theologie doch in einer letzten Harmonie mit dem christlichen Glauben stehen will. Die innere Möglichkeit und das innere Recht dazu aber findet er darin, daß er auch an dem geistigen Leben, um dessen Durchchristung er kämpft, lebendigen Anteil nimmt. Nicht die mystischen, antiken, humanistischen, pantheistischen Elemente des Idealismus will er übernehmen; wo fände sich bei Schleiermacher (wenn man nicht einzelne Sätze aus dem Zusammenhang reißt) wirkliche Mystik[2]), wo wirklicher Platonismus oder Stoizismus? Aber in der geistigen Wirklichkeit will er leben, die Gott ihm als Heimat und Aufgabe gegeben hat.

---

1) Für einen Einzelpunkt vgl. H. Stephan, Schleiermachers 'Reden über die Religion' und Herders 'Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche', Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1906, S. 484ff.

2) Mystik wird ihm nicht nur von Gegnern, sondern auch von Freunden zugeschrieben. Beispiele sind der Theologe R. Otto und der Literarhistoriker Nadler. Aber es kommt darauf an, was man unter Mystik versteht, und welche Stellung man ihr bei Schleiermacher gibt. Für Otto vgl. Westöstliche Mystik, 1926, S. 324ff., 383ff., 395f. Nadler rühmt, daß Schleiermacher aus der altdeutsch-mystischen Lebenseinheit bzw. aus ihrer schlesisch-lausitzischen Entwicklungsform heraus Kant und Fichte überwunden habe; das mache Schleiermachers Wesen innerhalb der ostdeutschen Bewegung aus. Nadler beruft sich für diesen Satz auf Schleiermachers Wendung gegen Kant, auf seine streng-persönliche Auffassung der Religion, auf seine Betonung von Anschauung und Gefühl, auf seine Anleitung 'in sich selbst zu schauen'. Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften,[2] 3. Bd. S. 206ff. Historisch betrachtet, hat er damit weithin recht: natürlich war die mystische Überlieferung eine Erziehung zu alledem; sie bedeutet für Schleiermacher zweifellos viel — wie sie für Luther viel bedeutet hatte. Aber so wenig wie Luthers Frömmigkeit wurde die seinige dadurch selbst zur Mystik. All die genannten Motive und Begriffe meinen bei ihm etwas anderes als in der Mystik. Sein ganzes Lebensgefühl, seine Gott-, Welt- und Gemeinschaftsbezogenheit ist trotz seiner Luther-Fremdheit zuletzt doch mehr evangelisch als mystisch.

Das ist der Sinn der '*Synthese*', um die es bei Schleiermacher geht. Ihn lockt nicht ein möglichst reiches System, ein eklektisches oder gar synkretistisches Ineinander der verschiedenen geistigen Elemente, eine kunstvolle Verzahnung heterogener Gedanken, sondern die Durchseelung des einheitlich daherflutenden Lebens mit dem Geiste des christlichen Glaubens. Er weiß, daß dieses Ziel ohne *Diastase* nicht möglich ist. Deutlicher als irgendein großer Führer der Theologie vor A. Ritschl, im Gegensatz zu fast allen anderen Theologen seiner Zeit, sieht er, daß nur eine in sich selbst gesammelte, auf die Botschaft von Christus begründete Theologie jenen Kampf aufnehmen kann, und so streitet er, wie in den Reden für die Selbständigkeit der Religion, so in den späteren Werken für die der Theologie. Aber die Diastase ist ihm nicht Selbstzweck, sondern eingeordnet dem großen Dienst der Liebe und der Verantwortung für das Ganze des Lebens. Mag Schleiermacher die Tragweite und Herbheit der Diastase noch nicht in ihrer ganzen Größe sehen, mag deshalb die Einordnung des Glaubens in das Ganze des Lebens bei ihm allzu rasch geschehen und so die Diastase lähmen oder nachträglich wieder verschütten, mag auch die Neigung der Zeit zur logischen Systematisierung der Gedanken ihn oft so stark ergreifen, daß die Lebendigkeit der Diastase und des Kampfes dem heutigen Leser wenig zum Bewußtsein kommt — über den eigentlichen Sinn seines theologischen Ringens darf das alles nicht hinwegtäuschen.

Hier eben hat die gegenwärtige Besinnung auf Schleiermacher einzusetzen. Auch wir stehen im Kampf um die Christlichkeit der großen Gegenbewegung gegen die Aufklärung, und heute wie damals werben gewaltige widerchristliche Kräfte um diese Bewegung. Heute wie damals kann nur der den christlichen Glauben erfolgreich vertreten, der sowohl die Wirklichkeit der großen Gesamtbewegung wie die des biblisch-reformatorischen Glaubens aus eigenem Leben kennt. Heute wie damals muß die Theologie sich in der Diastase stählen und klären, bevor sie den Kampf wagen darf (und sie hat die Diastase unendlich viel leichter, weil die Kulturkritik des christlichen Glaubens uns durch die Arbeit von zwei theologischen Generationen anschaulich geworden ist). Aber heute wie damals kann die Diastase nur das erste Wort sein für das zweite, in dem dann die eigentliche Verantwortung der Liebe liegt, für die recht verstandene Synthese. Heute wie damals ist die Synthese von tausend Gefahren umdroht; und wer sie vom Glauben her wagt, der weiß, daß sein Kampf heute wie einst bei Schleiermacher nicht nur von Siegen, sondern auch von Niederlagen voll sein wird. Aber — und das sei das Letzte — heute wie damals muß die Theologie den Mut aufbringen, diesen Gefahren mit klarem Blick entgegen zu gehen. Es handelt sich ja nicht um ein willkürliches Spiel oder ein romantisches Abenteuer des Denkens, sondern um den notwendigen Dienst an Kirche und Volk. Wenn uns die Besinnung dieses Jahres auf Schleiermacher dazu hilft, daß wir den Mut zum Wagnis solcher 'Synthese', obschon in ganz anderen Formen als einst, gewinnen, dann wird sie gesegnet sein.

DAS ALTERTUM UND DIE POLITISCHE ERZIEHUNG

Von Otto Regenbogen

Diese kurzen Bemerkungen, um die der Herr Verleger mich für seine Zeitschrift gebeten hat, entspringen nicht einem Wissen um die künftige deutsche Schulform. Ich weiß nicht, ob das Gymnasium in seiner jetzigen Gestalt oder in einer ähnlichen erhalten bleiben wird oder nicht; ich weiß nichts von Stundenzahlen dieses oder jenes Faches und ob sie vermehrt oder vermindert werden; ich weiß ebensowenig von Unterrichtsformen und ihrer Durchführung, und es interessieren mich in diesem Zusammenhange keine Methodenfragen, ob man Sprachen mit Grammatik oder ohne Grammatik lernen soll und kann, ob man aus dem Deutschen ins Lateinische übersetzen soll oder nicht. Diese Dinge alle, die großen wie die kleinen und die kleinen in den großen und mit ihnen zusammen, werden von den Männern entschieden werden, die aus der Einsicht in die großen Zusammenhänge ihre Anordnungen treffen und die Verantwortung dafür tragen werden.

Ich will darum auch keine Prognosen versuchen; sie könnten durch jede Entscheidung widerlegt werden und ins Leere fallen. Noch ferner liegt mir jeder Wunsch und jeder Versuch des Anpreisens. Es kommt mir nicht darauf an, die 'Unentbehrlichkeit' dieses oder jenes Unterrichtsgegenstandes 'nachzuweisen'. Und es kommt mir nicht darauf an, eine Apologie etwa des lateinischen oder griechischen Unterrichts auf dem Gymnasium zu schreiben oder mich auf das Urteil von Männern verschiedener Berufs- und Lebenskreise über seine Nützlichkeit und Förderlichkeit zu berufen. Das alles ist geschehen, und die Akten liegen sozusagen vor, so gut wie die Einwendungen und Widersprüche, die man erheben kann und erhoben hat. Das alles ist auch wichtig genug und soll in seinem Werte nicht bestritten werden. Aber es hat wohl wenig Zweck, es nun immer von neuem zu wiederholen. Ich will lediglich die Sache und das heißt die reale und die im 'Werke' anschaulich gewordene Existenz der Griechen und Römer ins Auge fassen und fragen: wenn man die erzieherische Verbindung zu ihnen erhalten will — welche Seite ihrer vielfältigen Existenz ist für uns jetzt wesentlich, und ist es eine wesentliche Seite ihrer Existenz, die damit für uns wesentlich wird?

Im übrigen halte ich mich einstweilen an die Äußerungen solcher Gewährsmänner, die wohl etwas wissen können: 'zwei Dinge stehen fest: unser Verhältnis zu Griechen und Römern wird im nationalsozialistischen Staat — auch bei noch so starkem Hervortreten unserer germanischen Früh- und Vorzeit — nicht abgebrochen werden'[1]); und zum zweiten an den eigenen Glauben, der zugleich eine geschichtlich gegründete Überzeugung ist, daß noch jedesmal bei tiefgehenden Umgestaltungen deutschen Wesens, in welcher Form auch immer, mittelbar oder unmittelbar, die Griechen und Römer in unserer Ahnenschaft mit wirksam gewesen sind. Es ist nicht nötig, darum zu streiten, ob man das Humanismus nennen will oder nicht. Es ist welcher, wenn man unter ihm jede wirkend fruchtbare

1) Krieck, Volk im Werden, 1933, H. 5 S. 77.

Berührung mit dem griechisch-römischen Altertum versteht und wenn man nur jede Verwechslung mit anderen, ähnlich klingenden und weiter greifenden Worten vermeidet. Aber es kommt auf das Wort, die Bezeichnung nicht an; es geht lediglich um den Gegenstand, die Sache und um das, was an ihr wichtig, und das heißt fruchtbar und nahe ist. Da kann man die Dinge vielleicht so ansehen.

Es geht, so darf man die Vielfalt der Stimmen wohl verstehen, um die Wiedererweckung von Ur- und Grundkräften deutschen Wesens, mag man nun von germanischem Heldentum, ursprünglicher deutscher Art oder wovon sonst sprechen; um den wissenden und bewußten Wiedereinbau dieser Mächte auch in den Erziehungsprozeß, um sie dort sowohl bewußt wie unbewußt wirksam zu machen, gewissermaßen durch Erziehung und Gewöhnung einen instinktsicheren deutschen Menschen zu schaffen. Schließlich um einen gewaltigen Verjüngungsprozeß, der eine Gesundung und Erneuerung eines, das sei nicht geleugnet, zu einem Teil verschütteten Erbes anstrebt; der von der Jugend, mit Recht, leidenschaftlich bejaht wird, da er ihr die Möglichkeit wieder gibt, gehemmte und einer gefährlichen Verkümmerung preisgegebene Kräfte in freiem Spiele der Anlagen wieder zu entfalten.

Was dem Werden früherer Generationen, ja sogar von Jahrhunderten, vielleicht von zwei Jahrtausenden nicht gegönnt war, sich aus Eigenem in Eigenem zu vollenden, soll gleichsam nachgeholt, gewissermaßen von neuem begonnen werden.

Das Ziel: der Staat des deutschen Menschen — oder, da alle deutschen Dinge stets zweipolig, wenn nicht dreipolig sind — so ist die Aufgabe: Volk — Staat — Reich in einem[1]); und das bedeutet zunächst die Aufgabe: deutsches Volk und deutschen Staat zu einer so noch nie gewesenen Einheit zusammenzuschließen. Das Mittel — oder ein wesentliches Mittel dazu, neben allem Biologischen, Artgegebenen —: ein Akt der Erziehung. Einer Erziehung, deren Haupthebel zweifellos das gelebte Dasein mit seinen Bindungen, Gewöhnungen, Tätigkeiten, Leistungen; mit seinem Einsatz, seinem Erfolg und auch seinem Versagen ist. Was der jugendliche Mensch in der Gemeinschaft der ihm gleichen, in der Kameradschaft unter eigener, verantwortlicher Leitung und unter der Führung seiner Oberen und Vorgesetzten lebt und tut, wird ihn mindestens so stark formen und zum Ziel hin gestalten, wie das, was Besinnung und Unterweisung ihn lehren kann. Man hat bis dahin diese Kräfte zu gering eingeschätzt, mindestens sie im erzieherischen Prozeß zu wenig zur Wirkung gebracht und ihren Eingriff meist zu sehr einem blinden Ungefähr überlassen. Das wird nun anders werden: Körper, Seele und Geist werden den Gewinn davon haben. Über und hinter allem die natürliche Sicherheit volkhaften Instinkts zur Gemeinschaft.

Daneben die Besinnung auf eigene Art und eigenen Wert. Natürlich zunächst und vor allem an den Vorbildern, die das Leben des eigenen Volkes bietet. In der Geschichte, in der Kunst, in der Dichtung, in der Musik: in ihnen allen sind edelste Kräfte deutschen Volkstums Gestalt geworden. Heldentum und Opfersinn, tiefstes Sinnen, weitestes Wollen. Auch immer erneute *Ansätze*, das Reich der Deutschen im Geiste und in der Wirklichkeit zu schaffen. Am verheißungsvollsten im großen Freiheitskampfe von 1813 und bei seinen geistigen, sittlichen

1) aO. H. 6, S. 1.

und politischen Wegbereitern und schließlich im Reiche Bismarcks. Aber daß dies nur Ansätze blieben, steht wohl vor aller Augen. Im umfassendsten und höchsten Sinne sind Volk und Staat der Deutschen doch noch nicht zusammengewachsen; den gewaltigen Ansatz von 1914 auszuwerten, dem gilt das Bemühen der Gegenwart, die heiße Hoffnung der Zukunft.

Der neue Staat des deutschen Menschen ist Zukunft: er greift als Zielsetzung weit über alles hinaus, was je in deutscher Geschichte wirklich war. Er will ein organisches Mit- und Ineinander von Staat und Volk — nicht ein Gegenüber —, wie es in unserer geistigen Ahnenschaft nur einmal annähernd Wirklichkeit gewesen ist, bis dahin nur einmal von Menschen gelebt und von Denkern gedacht, von Künstlern und Dichtern geformt worden ist: im Staate des griechischen und des römischen Menschen. Freuen wir uns doch dessen, statt daran zu mäkeln, daß die Wurzeln unseres eigenen Volkstums so tief in den gleichen Mutterboden gesenkt sind, dem auch diese blut- und rasseverbundenen Völker entsprossen sind — denn die vielberufene historische Verbundenheit ist ja nichts als die zeitliche Entfaltung dieses naturgegebenen, geheimnisvollen Urzusammenhanges, wie man ihn auch bezeichnen und deuten möge. Wer wollte von Überfremdung reden, wenn, im sicheren Besitze eigenen Wesens, am wirklich gelebten Dasein, am gedachten und geschauten Bilde verwandter Art und ihrer Selbstvollendung im staatlichen Bereich, im Bewußtsein von Nähe und Abstand zugleich, sich eigenes Wollen, Müssen, Sollen klarer enthüllt, seines Zieles sicherer wird, seines Erfolges gewisser? Es ist die politische Sicht des Altertums, die uns heute frommt und nottut. 'Politik' in jenem weiten, allumfassenden Sinn genommen, wie griechischer Gedanke ihn zum erstenmal erfaßt, griechisches Leben ihn zum erstenmal in die Wirklichkeit geführt hat.

Am Anfang der Nikomachischen Ethik hat Aristoteles (von dem Treitschke gesagt hat: mein eigentlicher Lehrer in der Politik war Aristoteles) den Zusammenhang von Ethik und Politik, den Primat der zweiten und die Aufgabe des Politikers etwa so umschrieben:

Die Ethik ist ein Teil der Politik; denn diese ist die umfassendste und baumeisterlichste Kunst. Zwar ist beiden dasselbe Ziel aufgegeben, aber der Ethik in Bezug auf Einen, der Politik mit Bezug auf die Gemeinschaft, den Staat. So ist sie schöner und göttlicher. Sie ist die übergreifendste Kunst, denn sie bestimmt, welche Fertigkeiten und Künste im Staate sein sollen; welche ein jeder zu erlernen hat und wie weit; sie begreift unter sich die wertvollsten und bedeutendsten Vermögen: die Heerführung, die Wirtschaftsführung; die Menschenführung durch das Wort. Ihr Ziel umschließt alle Ziele: es ist das dem Menschen aufgegebene Gut: Sittlichkeit und Recht, das höchste von allen praktischen Gütern, die *εὐδαιμονία*, das Glück des Menschen im Staate, wie die Ethik das Glück des einzelnen will (Nikom. Ethik, Buch I, Kap. 1). Darum kann auch die Untersuchung der Ethik an ihrem Beschluß unmittelbar in die Politik übergeführt werden.

Als Aristoteles diese Leitsätze formuliert, kann er aufbauen auf einer jahrhundertealten griechischen Staatswirklichkeit und dem durch sie ausgebildeten, zugehörigen Staatsbewußtsein, nicht minder auf einem jahrhundertealten, erst

vorrationalen und halbbewußten, dann immer leidenschaftlicher vorstoßenden und um den einen Staat ringenden griechischen, besser attischen, Staatsdenken.

Beides, Leben und Denken, ist für den Griechen eine untrennbare, in organischem Fortschreiten ungebrochene Einheit gewesen; was Thukydides den Perikles im Epitaphios von den Athenern sagen läßt, ist gültig für griechische Geist- *und* Lebenshaltung überhaupt. 'Wir halten die vernünftige Erwägung und ihr Aussprechen (λόγους) nicht für eine Schädigung der Tat, nein, vielmehr nicht in vernünftiger Erwägung und Aussprache belehrt zu werden, bevor wir mit der Tat das Nötige in Angriff nehmen. Denn gerade darin verhalten wir uns besonders, daß wir zugleich in höchstem Maße das Wagnis auf uns nehmen und bis zu Ende erwägen, was wir in die Hand nehmen. Im Hinblick hierauf bringt den anderen die Dumpfheit Keckheit, klare Erwägung aber Zagheit. Für die Stärksten in ihrer Seele aber wird man mit Recht diejenigen halten, die Gefährdung und Annehmlichkeit am deutlichsten erkennen und deswegen dennoch nicht sich abwenden von den Gefahren.'

Das Wagnis des Denkens haben die Griechen auf sich genommen, im Bereiche des staatlichen Lebens wie in allen anderen Daseinsbereichen; und sie haben darum das Wagnis der Tat nicht gescheut, solange sie wahrhaft Griechen geblieben sind. Des zum Zeichen dient der steile Anstieg ihrer realen politischen Geschichte, auf deren Höhe sie zum ersten Male, im Gegensatz zu der machtvollen, aber dumpfen Existenz asiatischer Großreiche, ein politisches Leben im eigentlichen Sinne entfaltet haben. Schon in der Heldenzeit der griechischen Stämme kündigt es sich an. Denn gegen und neben den gewaltig gewaltsamen Einzelgängern, wie Diomedes und dem großen Aias, neben dem strahlenden, doch von der Tragik frühen Unterganges umwitterten Helden Achilleus steht der Volksführer und Heerkönig Agamemnon, stehen die klugen Planer und Sprecher Nestor und Odysseus: steht endlich, zwar auf der Seite der Gegner, doch vom Dichter mit gleicher Liebe umfaßt, zu gleichem sittlichen und heldischen Rang erhoben, der Kämpfer für die Sache des Vaterlandes, Hektor, dem der Vater im Angesicht des Überwinders das schönste Lob zollt mit dem Worte: er fiel streitend fürs Vaterland (24, 500), und dem der Dichter den Vers in den Mund legt: eins ist das beste Zeichen, zu streiten um das Vaterland (12, 243); (schwerlich sind die Stellen ohne Bezug aufeinander).

Schon hier zeigt sich die Verbindung heldischer Gesinnung, die ursprünglich nur sich, ihrem Ruhme, ihrem Schicksal — etwa noch dem Gefolgsmann und der Sippe — sich verpflichtet fühlt, mit der Verantwortung für ein größeres Ganze, für die Gemeinschaft, die als Staat im Vaterlande Gestalt gewonnen hat. Die Verantwortlichkeit einer Vaterlandsgesinnung wird zur echten, bewußten Staatsgesinnung im griechischen Mutterlande, mit dem Übergange aus der verklingenden Zeit der adligen Helden und der adligen Stammesgemeinschaft, zur Polis des Polites, der gewiß kein Bürger im entwerteten Sinne des Wortes war. Hier bildet sich der Staat als eine Geschlechter- und Stammesgemeinschaft gleich einer großen Familie; seine Macht, die kein Innen und Außen, keinen Unterschied von Form und Inhalt kennt, ergreift in der selbstverständlichen

Öffentlichkeit und Gemeinsamkeit des Daseins die Erziehung des Knaben und Jünglings wie das Leben des Mannes und Greises, die Kunst in all ihren Verzweigungen, die Religion mit ihren Opfern und Festen und mit ihrer besonderen Ausprägung zur Staatsreligiosität, in ihren göttlichen Führer- und Schirmergestalten Zeus, Athena, Apollon, Hera. Sie kennt für Verfassung als staatliche Form, für das Bürgersein als staatliche Werterfüllung und für die Bürgerschaft als Gemeinschaft politischer Menschen nur das eine Wort Politeia[1]) und zeigt in dieser sprachlichen Einheit die unauflösbare Einheit des sachlichen Gehaltes. An ihrem Anfang stehen die mythischen Gestalten ihrer Gründer, Theseus oder Lykurgos, als die geglaubten heroischen Werkmeister staatlicher Einheit; stehen, im trüberen oder hellen Licht historischen Daseins die Neugründer des Staates: keiner von ihnen deutlicher umgrenzt und klarer durchschaubar als der Vater der attischen Politie: Solon von Athen, den die Legende dem apollinischen Kreise der sieben Weisen eingereiht hat; der erste Athener, der mit seinem Wort noch zu uns redet wie mit seinem Werk; Kämpfer, Ordner und Mahner, Täter und Denker in einem; erstes Bild im europäischen Dasein des schlichten bürgerlichen Heldentums, das sich seinem Werke, dem attischen Staate, verantwortlich weiß, verpflichtet der echten Gemeinschaft seines Volkes, den übermenschlichen Mächten von Recht und Maß, dem göttlichen Hüter und Richter, Zeus. Neben Solon treten andere Männer nicht geringeren Wuchses, aber geringerer Begnadung, mehr in den Schatten: Pittakos, der Versöhner in Mytilene; Charondas, der Gesetzgeber von Lokroi und andere genug. Unter ihnen wohl auch der Neugründer des spartanischen Staates, fast gleichzeitig mit Solon — mag es nun Cheilon, der gleichfalls unter den Weisen von Griechenland erscheint oder ein anderer gewesen sein.

Wie hier in der Vielheit der Personen die Einheit politischen Gründer- und Führertums durchleuchtet — geistgetragen und tatbereit — so in der Vielfalt der konkreten Erscheinungen griechischer Staatsformen und griechischen Staatslebens ein eigentümlicher Glanz, der jugendlicher, heroischer, anfangshaft dem Mythos näher strahlt, als die kargere Art des lateinisch-römischen Bauernstaates.

Griechische Politie ist über die naturhafte Tapferkeit locker zusammengefaßter Stammesverbände (auch solche gibt es noch, die Aetoler, die Akarnanen und andere) emporgestiegen zum staatsbürgerlich zusammengefaßten Heldentum spartanischer und attischer Prägung, die komplementär zwei Vorbildformen menschlich-staatlicher Existenz begründet hat.

So steht auf der einen Seite das soldatische Heldentum Spartas, sein Lagerstaat, die *στρατοπέδου πολιτεία,* in dem wohl zuerst der Staat als Kosmos begriffen und bezeichnet worden ist. Seine Ordnung, die im Großen und im Kleinsten das Ganze durchdringt, spiegelt die Befehlsformel, mit der die neuen Ephoren jeweils ihren Amtsantritt verkünden, der Befehl an die Spartiaten, 'den Gesetzen zu gehorchen und den Schnurrbart zu rasieren' (Plut. Cleom. 9). Hier gehören die Kinder nicht den Eltern, sondern dem Staate, hier währt die Dienstpflicht das Leben hindurch; mit freilich einseitiger Konsequenz wird jedem die private Existenz verwehrt: 'denn niemandem stand es frei, zu leben wie er wollte, sondern

1) Schadewaldt, Vergangenheit und Gegenwart, 1934, S. 22.

wie wenn die Stadt ein Feldlager wäre, so hatte jeder seinen begrenzten Lebensunterhalt und seine Beschäftigung mit den Angelegenheiten der Gemeinschaft, und jeder glaubte nicht sich, sondern dem Vaterlande zu gehören — und dies alles unablässig und ohne Aufhören' (Plut. Lyk. 24). Der Geist dieses Soldatenstaates spricht in Gestalten verkörpert aus den zahllosen Geschichten, die in der Literatur von dem schlichten rauhen Heldenleben dieser Berufskrieger erzählt werden, aus den treffsicheren Aussprüchen und Antworten der lakonischen Redeweise, am schönsten aus dem unsterblichen Epigramm auf dem Grabe der Thermopylenkämpfer, dessen soldatische Einfachheit Cicero und Schiller verfälscht haben. Man versteht es erst recht, wenn man einsieht, daß es darum geht: die Toten können daheim nicht mehr melden, daß der Befehl, den sie mit auf den Weg bekamen, ausgeführt ist; so muß der Wanderer, der vorüberzieht, die letzte Meldung überbringen: *κείμεθα τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι.* Und ebensowenig soll man sich die einfache und eindrucksvolle, dabei innerlich überzeugende Erzählung Herodots vom letzten Widerstande der Dreihundert an den Thermopylen und ihren Motiven spartanischer Zucht und Kriegerehre im mindesten trüben lassen durch moderne Erwägungen von Deckung des Rückzuges und fiktiven Plänen einer fiktiven griechischen Heeresleitung am Isthmos. Am tiefsten aber hat der Athener Thukydides Wesen und Eigenart der spartanischen Staatsgesinnung gefaßt in der Rede des alten Königs Archidamos vor Beginn des großen griechischen Krieges: 'wir sind kriegerischer Art, so sagt er, und stark im Rat, weil wir stark in der Ordnung sind. Denn Ehrgefühl hat meisten Anteil an geistiger Zucht, am Ehrgefühl aber die Tapferkeit; stark im Rat aber sind wir, weil wir mit größerer geistiger Schlichtheit erzogen werden, als daß wir je über die Gesetze wegzusehen uns getrauten, und in herber Strenge mit größerer sittlicher Zucht, als daß wir ihnen kein Gehör schenkten . . . Der Stärkste aber ist, wer im strengsten Zwange erzogen wird . . .'

In solchen Sätzen spricht sich die Einsicht in die innersten Lebensgesetze spartanischen Staatswesens aus: zugleich mit dem Bewußtsein seiner übersteigerten Einseitigkeit. Sie wird im Blick auf das Ganze des griechischen Lebensumkreises wundervoll ergänzt durch den bürgerlichen Heroismus des freien attischen Staatsbürgers des athenischen Staates, der, nach eigenem Wesen sich entfaltend, nicht zu einer Freiheit vom Staate, sondern zum Staate erwächst (Schadewaldt). Er ist es, der nicht nur in den Schlachten der Perserkriege sich bewährt, sondern mehr noch in der beispiellosen Selbstdisziplin, mit der ein ganzes Volk den Räumungsbefehl seiner obersten Behörde befolgt, mit Weib und Kind die Heimat im Stiche läßt und vor ihrer Küste, im Angesicht von Burg und Stadt und Heiligtümern, die in Trümmern liegen, den Kampf ums Letzte wagt. Er spiegelt sich nicht minder ergreifend in der Grabschrift der Phyle Erechtheis, die sie ihren Kämpfern aus den Jahren der attischen Expansionspolitik gesetzt hat: 'Die Folgenden starben im Kriege, in Cypern, in Ägypten, in Phoinikien, in Halieis, in Aigina, in Megara, im selben Jahre' (Db^3 43). Dann folgen 177 Namen. Es sind die Angehörigen der Generation, von der Perikles im Epitaphios sagt: 'sie haben sich den Zutritt zu jedem Lande und zu jedem Meere durch ihren Wagemut erzwungen, und sie haben

überall Denkmale ihres Glücks und Unglücks für alle Zeit mit angesiedelt' (I 41[4]). Aus der schmucklosen Form, die jede dichterische Verklärung ablehnt, spricht dieselbe Gesinnung, aus der heraus an derselben Stelle Perikles redet: 'wir werden den Menschen jetzt und in Zukunft ein Gegenstand der Bewunderung sein, und wir brauchen als Herold unseres Ruhmes keinen Homer und keinen Dichter, der mit schönen Worten für den Augenblick erfreut, aber dann schadet die Wahrheit, die an den Tag kommt, der Vorstellung von den Taten, die er schuf ...' (I 41[4]). Es ist die gleiche herbe Haltung bedingungsloser Opferbereitschaft, die den Endkampf des großen Krieges zu einer ergreifenden Tragödie macht; auch in den kargen Worten, die Thukydides (II 65) ihm widmet, schwingt die Bewunderung für die stählerne Spannkraft, die jede Niederlage überdauert und noch zuletzt alles an alles zu setzen sich ermannt, bis Hader und Zwietracht im Innern das bittere Ende bringt. Die schlichte und stolze Wirklichkeit spricht aus der Inschrift, die bezeugt, wie die Tempelverwalter von 407/6 das sämtliche Silbergerät aus dem Pronaos des Parthenon den Schatzmeistern überliefern bis auf die Schalen, die zur täglichen Spende nötig sind: aus diesem Silber und den goldenen Kränzen ist das Geld geprägt worden, von dem Athens letzte Flotte ausgerüstet ward, die bei den Arginusen siegte und bei Aigospotamoi durch Fahrlässigkeit und List in Feindeshand fiel.

Noch aus der Auflösung dieses bürgerlichen Heldentums, die aus dem Zwiespalt von Staat und Einzelnem seit der Sophistenzeit erfolgte, leuchtet in düsterem Glanze die dämonische Gestalt des Demosthenes, der sein Volk und seine Verbündeten, von ihm im entscheidenden Moment der gemeinsamen Sache gewonnen, auf das Schlachtfeld von Chaeroneia geführt hat: so daß attischer Staat nicht unwürdig der großen Vergangenheit nach einem letzten Kampf gesunken ist. Der steinerne Löwe hält wahrhaft auf dem Grabe der griechischen Freiheit und des griechischen Politenstaates die Wacht.

Dies alles redet zu uns — in seiner Wirklichkeit — mit Gegenwarts- und Zukunftskraft: auch unser Schicksal ist an den Thermopylen, bei Salamis und bei Platää, ist bei Chaeroneia mit entschieden worden; auch unsere Zukunft hängt an der Fortdauer des staatsgebundenen Heldentums unserer griechischen Vettern, die einen Ehrenplatz unter den Ahnherren unseres Geistes und unserer Sittlichkeit beanspruchen dürfen.

Wir können hier nicht weiter verfolgen, wie mit dem Eintritt der großen Makedonen in die Welt der griechischen Geschichte noch einmal ein Einbruch nordischen Wesens in den Raum des östlichen Mittelmeeres sich vollzieht; wie besonders in Alexander noch einmal die ganze Großartigkeit und abgründige Dämonie nordischen Heldentums als treibende und befruchtende Geschichtskraft wirksam wird — als reichsschöpferische Macht, genährt mit den idealen Bildern der heroischen Dichtung Homers, geklärt und erhellt durch griechischen Denkereinfluß — den des Aristoteles. Wir wollen die äußere und innere Tragödie dieses Heldenlaufs nicht im einzelnen vergegenwärtigen: aber wir wollen die Frage wenigstens aufwerfen, ob die genialische Maßlosigkeit, die über den Rat bewährter Diener (Parmenion) und des philosophischen Erziehers hinwegstürmend die

Pforten des Ostens weit aufriß und die Amalgamierung des Griechen- und Makedonentums, zunächst mit dem rasseverwandten, dann überhaupt mit dem Osten zum Programm des Hellenismus erhob, nicht eine, zwar längst eingeleitete, Entwicklung legitimierte und beschleunigte, die das Griechentum auch innerlich ausgehöhlt und schließlich vernichtet hat. Wir werden in dem Rat, den griechische Sophrosyne in der bekannten Mahnung des Aristoteles gab (fg. 658 R): 'mit den Griechen umzugehen als ein Führer, mit den Nicht-Griechen als ein Herr; für die einen Sorge zu tragen als für Freunde und Verwandte, den anderen zu begegnen als Wesen anderer Art — wie Tieren und Pflanzen' bei aller Überspitzung und bei allem völkischen Hochmut, der daraus spricht, heute doch mehr zukunftsahnende Voraussicht erkennen als Generationen, die vom Schimmer der 'Weltkultur' geblendet waren, Wort haben wollten.

Wir wollen hier nicht weiter von den hellenistischen Machtstaaten reden, den volksfremden Gründungen großer Einzelner, so gewaltig oder klug oder bedeutsam ihre Persönlichkeiten gewesen sein mögen und die doch alle (Pyrrhos von Epirus, auch Hannibal ist das Symbol dafür) an dem Staatengebilde zerschellt sind, wo Artverwandtschaft und innerliche volkhafte Standfestigkeit gerade an der Berührung und der Durchdringung mit dem griechischen Wesen Bewußtsein und Stärkung der eigenen Sendung und in einem entscheidenden Augenblick der Weltgeschichte Kraft zur Abwehr des andringenden Ostens und zur eigenen Regeneration gefunden hat.

Es ist richtig, daß die harte und karge Kraft staatsgebundenen Mannestums, die das alte Rom allen Feinden, allen Rückschlägen und Niederlagen zum Trotz zur Herrin Italiens und dann nach der schwersten Probe im Hannibalischen Krieg zur Erbin der phönizischen Seekönigin im westlichen Mittelmeer gemacht hat, in ihrer inneren Struktur eine schwere und gefahrdrohende Erschütterung erfahren hat durch die Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Osten und seiner griechisch fundierten geistigen und kulturellen Gegenwart. Insofern hat der alte Cato recht gesehen. Aber ebenso richtig ist es, daß erst das Überstehen dieser schicksalhaften Gefährdung, der in gewissem Sinne der große Caesar erlegen ist, Rom zu der imperialen Herrscherin der Welt und, was mehr ist, zu der die Jahrhunderte durchwaltenden Vorbildgestalt gemacht hat, die, bewußt und unbewußt, noch heute wirkt, wenn wir vom 'Reich' reden. Es kann weiter nicht in Frage gestellt werden, daß die Überwindung der Gefahr, von der wir sprachen, im Reiche des Augustus (wenn auch nur auf Zeit, das ist das Schicksal menschlicher Dinge) gelungen ist, das die tiefe Achtung vor nationaler Tradition, die Verantwortung gegenüber der Sicherung des völkischen Gedankens den klaren Römerblick für das Mögliche und das Notwendige verband mit der Helle griechischen Geistes, dem Kulturbewußtsein der hellenistischen Welt und der Weiträumigkeit ihres weltpolitischen Denkens. Kein Zufall dünkt es uns, daß die Augusteische Zeit mit der Wendung vom Hellenismus weg und hin zum echten, hellenischen Griechentum und seinen großen Werken in Kunst, Dichtung und Wissenschaft den neuerwachten Sinn für das Heldentum des alten Rom verband und die Formkraft entwickelte, dieses arteigene Wesen einer Gegenwart und einer großen Vergangenheit in unsterblichen Werken zu

fassen und der Zukunft zu überliefern: die Namen Livius, Horaz, Vergil bezeugen das zur Genüge. Nicht mit Unrecht hat man darum neuestens in der Augustischen Zeit den erzieherisch — und gerade politisch erzieherisch — wichtigsten Teil der römischen Geschichte herausgestellt.[1])

Umsetzung des Gesamtschicksals in geistiges Werk im weitesten Sinne ist die besondere Begnadung des griechischen Volkes gewesen. Im weitesten Sinne: denn Kunst, Dichtung, Denken und Erkennen sind hier in ungebrochenem Zusammenhange aus dem politischen Schicksal und Dasein der Nation hervorgegangen. Schönheit und Harmonie der bildenden Kunst und ihrer Werke, Erschütterung und Urschauer der Tragödie, Heiterkeit und Grazie der Komödie, konstruktive Energie und analytische Schärfe des Denkens, Anschaulichkeit und Tiefe des geschichtlichen Darstellens, sie ruhen in der Zeit, die uns hier angeht, auf dem Grunde des staatlich-geschichtlichen Erlebens, der Gemeinschaft, und der einzelne Werkschöpfer steht zwischen ihr und seinem Werke nicht freischaltend nach dem Ermessen persönlicher Willkür, sondern gleichsam als der Vollstrecker eines öffentlichen Auftrags. So kommt es, daß in der ganzen Literatur zumindest Attikas, aber auch des dorischen Stammes, fast jedes große sprachliche Kunstwerk ein Werk staatlich-politischer und das heißt zugleich ein Werk von ethisch-erzieherischer Kraft ist. Das gilt für Tyrtaios, Theognis, Pindar ebenso wie für Solon, die Tragödie und die Komödie, für die Geschichtsschreibung und zumal für die große Philosophie des IV. Jahrh. Freilich, als sich das attische Denken konstruktiv und analytisch, rückschauend und propagandistisch, ausdrücklich dem Bereiche des Staatslebens zuwendet — ich denke dabei vornehmlich an Thukydides, Isokrates, Platon und Aristoteles — da hat das Leben Athens bereits die Erschütterung des großen Krieges und der Sophistik hinter sich und geht seinem letzten Kampfe und damit seinem zeitlichen Untergang entgegen. So könnte man wohl auch hier spötteln, daß der Vogel Athenas erst in der Dämmerung seinen Flug begonnen habe — richtiger ist es doch, namentlich im Blick auf Platon und sein Werk, an die Verse Rilkes aus dem Stundenbuch zu denken: 'das ist der Mann, der immer wiederkehrt, wenn eine Zeit noch einmal ihren Wert, da sie sich enden will, zusammenfaßt ...' Das gibt dem Werke Platons die ins Zukünftige weisende Kraft, seine überzeitliche Gewalt, daß er die ganze Last eines Volksschicksals in seine Brust aufnimmt und sie vom eigenen Geiste und vom Sokratischen Erlebnis geadelt emporhebt in eine neue Dimension, in der als Gestalt im Reiche der Gestalten das Bild des wahren Staates angesiedelt bleibt für alle Zeiten. Wenn Aristoteles, in seiner späten Zeit, die Biologie des Staates, seiner Elemente und seiner Formen als ein dringenderes Anliegen ansieht denn die Konstruktion des idealen Staates, so tut er es trotzdem nicht als gelehrter Theoretiker, dem die Wirklichkeit und ihre Schicksale gleichgültig sind, sondern gerade im Hinblick auf eine sichere Unterbauung praktischen Verhaltens und um dem bessernden Zugriff Sicherheit und Festigkeit zu geben: auch er ist nicht lebensfremd und wirklichkeitsfern; man wird das dem Lehrer Alexanders, dem Freunde des Antipatros auch nicht zutrauen wollen. Er ist gewiß der Meister aller,

1) Oppermann, Neue Wege zur Antike I. 9 S. 50 fg.

die da wissen, geworden; aber er ist griechischer Mensch und das heißt politischer Mensch geblieben.

Beide aber, Platon und Aristoteles, in der Endzeit der hellenischen Polis, stehen in der ungelösten Tradition des attischen Staatsdenkens, die bei Solon beginnt, also bei dem ersten athenischen Menschen, dessen Stimme noch bis zu uns herüberklingt. Wie Solon im Gedicht um sein Werk und um seine Stadt sorgt und kämpft, mahnt, schilt und klagt, so tönt in der Tragödie des Aischylos, des Marathonkämpfers, dem dies Soldatentum noch auf seiner Grabschrift einen schöneren Ruhm bedeutete als sein Dichterwert, allenthalben, nicht nur in den Persern, die Rede des attischen Politen zu uns: ihm war die freisprechende und bindende Macht des Staates so heilig, daß er in seinem letzten Drama die Entscheidung und die Lösung unsühnbar scheinenden Frevels dem attischen Bürgergericht, freilich an heiligster Stätte und unter der Hut der göttlichen Schirmerin des Staates anzuvertrauen wagen konnte. Jeder weiß, wie sehr die Athener das Dichten und Denken des Sophokles als die Stimme ihrer Polis, des rechten Bürgers, des Sprechers der Gemeinschaft empfunden haben: sie haben ihm nicht nur am häufigsten von allen großen Tragikern den Siegeskranz zugesprochen, sie haben ihn auch als den Mann ihres Vertrauens in große staatliche Ämter entsandt; noch den Greis in kritischer Stunde an verantwortliche Stelle gesetzt, schließlich den Toten und sein Grab mit der Weihe heroischen Daseins umkleidet. Selbst die zerrissene Seele des Euripides hat den Aufschwung des attischen Schicksals im siegreichen Ende des archidamischen Krieges verspürt und sich in ihm zur Feier des heimischen Staates beflügelt, freilich, um bald und in wahrhaft prophetische Vorraussicht in desto tiefere Verzweiflung an Staat und Mensch überhaupt zu stürzen.

Thukydides vollends ist mindestens so sehr wie kritischer Erforscher geschichtlichen Geschehens der Staatsdenker, der als Politiker und Mittäter, der er war, solange es ihm freistand, für Politiker schreibt und in den Reden und den sparsamen eigenen Reflexionen seines Werkes einen unerschöpflichen Schatz politischer Einsicht und Weisheit niedergelegt hat. Er hat athenischen und spartanischen Staat, athenisches und spartanisches Wesen in der Großartigkeit seiner komplementären Ergänzung als erster erfaßt und dargestellt, er hat den allgemeinen Grundgesetzen staatlichen Lebens nachgespürt und das Einzelgeschehen an sie zu knüpfen gesucht. Er ist den Engländern, durch die Übersetzung des Thomas Hobbes früh vermittelt, eine Bibel politischen Denkens geworden: bei uns ist er bis heute eine gelehrte Angelegenheit geblieben. Seine Entdeckung für das deutsche Volk steht noch aus.

Vielleicht die schwerste Belastungsprobe hat griechisches Staatsdenken bestanden, als es nach dem Zusammenbruch der griechischen Freiheit sich geschickt erwies, abgelöst von dem Mutterboden, auf dem es erwachsen war, ein fremdes Staatswesen zu erfassen, seine innere Form zu erkennen, in ihr die Gründe des eigenen Versagens und des Sieges des Gegners aufzuspüren. Es ist die Tat des Polybios, die damit beschrieben wird, desselben Polybios, dem diese Einsicht half, sein persönliches leidvolles Schicksal wie das seines Volkes nicht nur zu tragen, sondern in Segen zu verwandeln: er war es, der als Freund und Lehrer eines der

edelsten unter den römischen Staatsmännern, ähnlich wie Panaitios, vermochte, das griechische Erbe auf die artverwandten und doch so anderen Römer zu überpflanzen und damit einer Entwicklung zum Durchbruch zu verhelfen, die die folgenden Jahrhunderte beherrscht hat. Cicero steht in ihr so gut wie Seneca, Vergil nicht weniger als Horaz, Augustin und das ganze Mittelalter. Cicero hat sein Leben lang darum gerungen, die Einheit von Staatsmann und Staatsdenker in sich zu verwirklichen — was ihm gelungen ist, das ist, in der Nachfolge Platons der bedeutendste Denker des römischen Staates zu werden; nicht nur analytisch, sondern auch konstruktiv; sein Werk 'de republica' ist des großen Vorbildes nicht unwürdig geworden. Entsprungen ist es nicht der Freude am lebensfernen Theoretisieren: sondern der wahrhaftigen Not eines verantwortungsbewußten Mannes in stürmischer Zeit: auch hier ist es so, daß die Not die Besinnung auf das Eigene nach Art und Wert gerufen hat. Seine Höhe hat römisches Staatsdenken aber da erreicht, wo römische Staatsgesinnung, sich selbst erfüllend, im Kunstwerk anschaulich geworden ist: in der Geschichte des Livius und im dichterischen Werke Vergils — in den Georgica und in der Aeneis. Kein Zufall, daß ein strenger Denker wie Macchiavell seine Lehre vom Werden des Staates in den discorsi sulla prima decade di Livio im Anschluß an die ersten zehn Bücher des Geschichtswerkes vorgetragen hat und daß für uns das alte Römertum vornehmlich in der Gestalt und in den Gestalten lebt, die Livius ihm gegeben hat. So sah das Augustische Rom das Werden seiner Macht und die Wurzeln seiner Kraft, die neu zu beleben, in Reinheit, Ernst und Heiligkeit von Art und Staat zu neuem Wachstum zu bringen, sein unablässigstes Bemühen war. So auch, nur nicht nach der Seite des historischen Werdens, sondern des sozialen Aufbaus, Vergils Georgica, in denen das Hohelied vom Bauerntum des römischen Volkes angestimmt wird, als des echten Fundaments von Staat und Sitte; der Preis von Glück und Kraft und Sitteneinfalt des ländlichen Berufes: o fortunati nimium sua si bona norint agricolae und der Heilruf dem heimatlichen Boden, dem mütterlichen Grund, aus dem allein Volkskraft sprießen und sich erneuen kann:

> Salve magna parens frugum, Saturnia tellus,
> magna virum: tibi res antiquae laudis et artis
> ingredior sanctos ausus recludere fontes,
> Ascraeumque cano Romana per oppida carmen.

Die Aeneis aber, den Mythos aus der Geschichte neu gestaltend, ja erschaffend, ist das erste Gedicht der Welt, in dem der Glaube an das verheißene Reich das Ganze trägt und seinem Ziele zuführt; der amor fati hat seinen tiefen Vorsehungsgrund in dem Götterspruch: 'imperium sine fine dedi'. Aeneas ist der erste Held, der Verheißung hat, und seine Verheißung bedeutet nicht die Aussicht auf dies oder jenes Persönliche, sie bedeutet Volk, Staat, Reich. Als Vergil dies dichtete, schuf er das Lied von der Selbstvollendung des Römertums, im beglückenden Bewußtsein, daß Wirklichkeit geworden war, wozu Götterratschluß sein Volk bestimmt hatte, was seines Volkes Ahnherr unter dämonischem Geleit im Paradies des Jenseits schon zu schauen begnadet worden war.

So laufen auf das Ganze gesehen im griechisch-römischen Altertum Sein und Schicksal des Staates und der in ihm umfaßten Einzelnen mit dem Dichten, Sinnen, Denken, das noch heute zu uns spricht, in einer erstaunlichen Weise parallel, besser: sie stehen in einem nicht auflösbaren organischen Zusammenhang untereinander. Die Wirklichkeit der menschlichen und das heißt politischen Existenz und das ihr entspringende, sie vertretende Werk sind im Grunde eins und dasselbe. Es ist keine 'Literatur' im entwerteten Sinne, die man nur als 'Bindeglied' ansehen dürfte, als Schale, die zu zerbrechen wäre, um zum Kern der Sache zu gelangen. Wie diese Wirklichkeit überschaubar, in ihren wesentlichen Zügen klar und deutlich, nicht abgeschlossen, denn sie dauert noch jetzt, aber in sich abgerundet und mit dem allem wirksam vor uns steht, so hat Staatsdenken, Staatsdarstellen und Dichten diese Wirklichkeit in ihrer pulsierenden Lebendigkeit, in ihrer inneren Struktur und in ihrer idealen Verklärung in sich hineingenommen und damit Werke geschaffen, die nicht sowohl in den Bereich des literarischen Wesens, sondern in den des politischen Tuns gehören.

Zur Anschauung vom Altertum in seiner wirkenden Wesenhaftigkeit gehören die 'Werke' so gut wie die Taten, die Kunstgebilde so gut wie die historisch-politischen Ereignisse. Die Zerfällung der ursprünglichen Einheit ist hier noch gar nicht vollzogen: hier ist anfanghaft vorhanden, was wir suchen. Hier sind gegenwärtig, in Tatsächlichkeit und Formung Aufbauelemente staatlicher Existenz, die wir uns neu oder wieder zu gewinnen suchen; das Wissen um den blutmäßigen Zusammenhang des im Staate zu sich selbst gekommenen Volkes, das als Staat nicht nur Gegenstand des Fühlens, Träumens, Ahnens, sondern des religiösen Glaubens in seinen es vertretenden Göttern, des politischen Wollens und Handelns in seiner ihm eigenen Form als Staat, der familienhaften Verbundenheit in seiner nach Geschlechtern aufgegliederten Einheit ist. Hier herrscht das Element des 'guten Eifers' als das Moment der Auslese und der aufs höchste zu steigernden Leistung. Der Agon ist es, der die Gemeinschaft immer von neuem dazu aufruft, das Höchste und Letzte aus sich herauszuholen, zum Einsatz und zum Durchsetzen, zur Bewährung der 'ἀρετή', die die Götter und die Ahnen im blutmäßigen Zusammenhang der Tradition dem einzelnen als verpflichtendes und immer neu zu verwirklichendes Erbteil gegeben und aufgegeben haben. Hier ist die Welt des Nomos, der nicht juristisch gesetztes Paragraphenrecht ist, sondern freiwillige Bindung einer Gemeinschaft an ihr als Norm bewußt gewordenes höchstes Sein: 'wir vergehen uns nicht gegen Recht und Brauch, weil wir auf die hören, die jeweils im Amte stehen und auf die Nomoi und zumal unter ihnen auf die, so viele ihrer zum Frommen derer, die Unrecht leiden, da sind und so viel unter ihnen, obzwar nie aufgezeichnet, ehrfürchtige Achtung nach gleicher Übereinstimmung aller erregen.' Hier ist die Welt freiwilligen Opfers, aus Bürgerstolz und Bürgertreue, eines Opfers, das nicht nur in Leiturgien und anderen freiwilligen Leistungen bis an und über die Grenze des Erschwingbaren von der Habe zinst zum Ruhm und Glanz des Staates — freilich auch zum eigenen in ihm; sondern ebenso die Mühe und Arbeit, Zeit und Kraft einsetzt in der Führung der Ämter des Staates, die alle Ehrenämter sind, die Leib und Leben hingibt im Heldentum des Krieges

— das ist selbstverständlich — aber auch im bürgerlichen Heldentum der schlichten und gefaßten Unterordnung unter den Willen der Gemeinschaft, in der einfachen Dreingabe des ganzen Seins, im äußersten Falle selbst da, wo der einzelne Unrecht erfährt. Nie in der Welt ist das ergreifender zum Ausdruck gekommen, als im unpathetischen Bürgergehorsam des todbereiten Sokrates, wie ihn, 'den letzten wahren Politiker', Platon in jenem Zwiegespräch mit den mahnenden Nomoi der Heimatstadt dargestellt hat, attischen Bürgergeist auf seiner Höhe nicht sowohl preisend, als einfach anschaulich machend.

'Darum, Sokrates, folge uns, deinen Erziehern, und stelle nicht Kinder, nicht das Leben, stelle nichts höher als das Gerechte, damit du all dies, wenn du zum Hades kommst, zu deiner Verteidigung anführen kannst vor denen, die dort gebieten. Denn nicht hier auf Erden ist so zu handeln gut, gerecht und fromm, weder für dich noch für die deinen, und nicht wenn du dorthin kommst, wird es gut sein. Jetzt gehst du dahin, wenn du scheidest, als einer, dem Unrecht geschehen ist — nicht von uns den Satzungen, sondern von den Menschen. Entweichst du dagegen so schimpflich und zahlst heim mit Unrecht und Schädigung, verletzt dein eigenes vertragliches Einverständnis gegen uns und tust denen böse, denen man's am wenigsten darf, dir selber, deinen Nächsten, dem Vaterlande und uns, dann werden wir dir zürnen solange du lebst, und auch dort drüben unsere Brüder, die Satzungen bei Hades, werden dich nicht wohlgesinnt empfangen, da sie wissen, daß du es unternahmst, uns an deinem Teil zunichte zu machen. Drum laß dich nicht von Kriton bestimmen zu tun, was er sagt, sondern von uns.

Solche Worte, lieber Freund, meine ich zu hören, so wie die Kybele-Berauschten den Flötenklang zu vernehmen meinen: der Hall dieser Reden dröhnt in meinem Innern und macht, daß ich nicht auf andere hören kann. Darum sei versichert, so wie es sich mir gegenwärtig darstellt, wirst du, wenn du etwas hiergegen sagen willst, vergeblich sprechen. Trotzdem aber, glaubst du etwas auszurichten, so rede.

Kr. Nein, Sokrates, ich kann nichts mehr sagen.

S. So laß es, Kriton. Laß uns denn so handeln: auf diesem Wege geht uns Gott voran.'[1]

In diesem allen liegt nur in seinen vielfältigen Erscheinungsformen vor Augen das Moment der Ganzheit, der Totalität antiken Staatswesens und antiker Staatsgesinnung, die nicht Staatsknechtschaft bedeutet, sondern Einheit und Einfalt von Staat und Bürger. Es ist nicht erforderlich, darüber hier lange zu sprechen, denn alles Nötige hat Schadewaldt in seiner Rede über den Einzelnen und den Staat im politischen Denken der Griechen gesagt. Nicht unnötig, noch zu betonen, daß diese ganze Grundstruktur sich verwirklicht in Gebilden von überschaubarem Umfang, in der unmittelbaren Berührung von Person zu Person, von Führer und Geführtem, von leitendem Beamten und geleiteter Bürgerschaft — in einem Prozeß von Öffentlichkeit und Mündlichkeit, die den Ansprachen des Staatsmannes, dem wirklichen Gespräch des Sokrates, im Abbilde, dem Werke des Demosthenes, den Reden beim Thukydides, den Dialogen Platons erst ihre volle Wesenhaftigkeit gibt — und daß wir kraft einer ungeheueren Wiederbeseelung der technischen Mittel und Möglichkeiten mitten innestehen in einem ähnlichen Vorgang, der uns von neuem zu einer Gemeinde gleich der antiken Volksversammlung, zu einem neuen 'Wir' zusammenzuschließen vermag. Aristoteles kann sich keinen guten

[1] Übersetzung von Harder, Platons Kriton 1934.

Staat denken, den nicht die Stimme des Herolds in der Bürgerversammlung beherrscht: soviel Gewicht liegt auf der Möglichkeit unmittelbaren Kontaktes; wir erleben heute wieder, was das bedeutet, und lächeln nicht mehr über den altmodischen Theoretiker des antiken Kleinstaates. Die riesige Ausdehnung des Flächenstaates, die Massen des Millionenvolkes sind kein Hindernis mehr. Die neue Einheit kann wirklich wieder eine Gesamtgemeinde umspannen, wie im Altertum, die ihre Staatsmänner nicht liest, sondern hört.

Von all diesem kann gewiß in 'realgeschichtlichem' Sinne erzählt und berichtet werden, es kann Teilnahme wecken und da und dort das Erstaunen der Begegnung mit dem Verwandten, wenn auch zeitlich Fernen erregen: es wird ein Gewußtes und Erlerntes, je nachdem Bewahrtes oder Vergessenes werden, wenn es nicht da aufgesucht wird, wo dieser einst reale Staat und die Gesinnung, die er erzeugte und die ihn trug, erhöhte Wirklichkeit und bleibende Gestalt über seinen zeitlichen Untergang hinaus gewonnen hat: im Werke der Dichter, Geschichtsschreiber, Denker. Täusche man sich nicht: die wahrhaftige, befruchtende Wirkung des Altertums, wenn man sie erhalten wissen will — und es scheint doch, daß man das will — wird immer an das Erlebnis des Werks gebunden bleiben, das eines modernen Mediums nicht bedarf. Die Perserkriege — das ist Herodot; der Peloponnesische Krieg — das ist Thukydides; attischer Staat — das ist Solon, die Tragödie; letzter attischer Heldenkampf — der lebt in Demosthenes' Reden; Verklärung und Erhöhung Athens — das ist Platon, so wie Pindar den Sinn dorischer Adligkeit und dorischen Mannestums zum Gedicht geformt, Tyrtaios Sparta gesungen hat. Das Augusteische Rom — das sind Livius, Horaz, Vergil; römisches Staatsdenken und römische Staatsgesinnung — das ist Ciceros de republica und Somnium Scipionis. Zum Erlebnis des Werkes aber wird man die Sprachen nicht entbehren können: die falsche Nähe verfestigter Übersetzung setzt den Gips an die Stelle des Marmors. Gerade die erregende Besonderheit und Andersartigkeit wird zerstört, die zur Auseinandersetzung zwingt zwischen dem Eigenen und dem Fremden, doch Artverwandten (während das ganz Fremde gleichgültig ist), zwischen dem Hier und Jetzt und dem Dort und Einst. Freilich auch über dem Abguß liegt noch ein Schimmer vom Glanze des Urbildes: aber der Sinn für das wandellos Echte muß doch bei einer Auswahl von Fähigen und Tauglichen immer von neuem geweckt werden. Nur was man erkämpft hat, besitzt und liebt man recht; nur was man besitzt und liebt, wird einem Antrieb, es ihm nachzutun und es sich anzuverwandeln. Der Krafteinsatz weckt die Kräfte, und die Schwere der Aufgabe darf einer Jugend nicht vorenthalten werden, die den Agon um den Kranz des Siegers wieder in ihr eigenstes Wesen aufnehmen soll und aufzunehmen verlangt. Weder allein 'Wetzstein' formaler Fähigkeiten sollte die Beschäftigung mit dem Altertum und seinen Sprachen sein, noch allein Wissen um Tatsachen einer einstigen Wirklichkeit: sie sollte sein Dienst am eigenen deutschen Sein und Werden, zum Wachstum zu dem uns aufgegebenen Ziel mit Hilfe derer, die, uns blut- und geistesverwandt, den Einsatz um die Formung ihrer selbst und ihrer Gemeinschaft vor uns gewagt und vor dem Richterstuhl der Zeit gewonnen haben. Ihr Gehalt ist uns dazu so nötig wie ihre Form.

Doch ich wollte ja nicht in eine Apologie des altsprachlichen Unterrichts auf deutschen Gymnasien verfallen. Ich wollte nur zeigen, welches für uns heute die wesentlichste Seite der Antike wäre, sein könnte — und daß diese Seite den wesenhaften Aspekt ihrer historischen Gestalt bedeuten würde. Das soll nicht im Sinne einer Vereinseitigung gesagt sein; daß von diesem Grunde des staatlichen Seins aus antikes Formen, Erziehen, Bilden, Denken, Dichten zur Ganzheit des Lebens vorgedrungen ist, braucht nicht betont zu werden; es zeigt diese Tatsache nur die organische Bezogenheit aller Lebensäußerungen im höchsten und gewöhnlichsten Sinne auf den tragenden Urgrund von Gemeinschaft, Volk und Staat. Dieser Zusammenhang als erzieherische Aufgabe ist bereits in dem Altsprachlichen Lehrplan des Deutschen Altphilologenverbandes vom Jahr 1930 betont worden, wo es auf Seite 6 heißt: 'Da den Griechen und Römern der klassischen Zeit der Mensch ein Gemeinschaftswesen war, wird die Beschäftigung mit ihren Werken dazu beitragen, den Einzelnen zur Einordnung in die Gemeinschaft, vor allem in die Staats- und Volksgemeinschaft, zu erziehen. Diese Wirkung ist heute wichtiger als je zuvor.'

Tiefer und umfassender hat die Wirkung des antiken Vorbildes Schadewaldt umschrieben in der vorhin genannten Rede, deren Schluß ich einfüge:

'Keiner, der die belebende und klärende Gegenwartskraft der Geschichte an sich wirklich erfahren hat, kann ja darauf kommen, nach Art romantischer Träumer das ferne Gewesene, so wie es war, zurückzusehnen. Keiner, den der tiefe Enthusiasmus der Geschichte ergriffen hat, wird so genügsam sein, in der Geschichte nach billigen Rezepten zu fragen und eilfertige Analogien zu suchen. Der lebendige exemplarische Wert der Geschichte gründet in einer tieferen Schicht und berührt den Betrachter mit tieferem Anspruch. Jede Zeit und jedes Volk lebt sein eigenes Leben und vermag nicht von fremdem Leben zu borgen. Sehen wir aber, wie der attische Staatsgeist, so lange er gedieh, der geistige Quellgrund war, dem die im Ernste eines tiefen Lichtes leuchtenden Gebilde der klassischen Kunst, der Plastik wie der Poesie, entstiegen sind; wie er im Untergang des tragenden Volkstums die Kraft hatte, sich aus dem Wirklichkeitsbereich des politischen Lebens in den Geistbereich des gültigen Denkens hinüberzuretten, das seine zur Staatsgesinnung zwingende Erzieherkraft gerade bei uns Deutschen mindestens in den Tagen Fichtes und Hegels neu bewiesen hat — so liegt in dem allen eine Gewähr, die nicht zu unterschätzen ist. Über die Zeiten und ihren Verfall hinweg packt uns am Bilde des klassischen Athen die mächtig wollende Kraft der heroischen Dämonie, mit der der Grieche sich Jahrhunderte hindurch in sein staatliches Dasein hinein verzehrt hat.'

Man kann das auf die großen Epochen antiken Staates und antiker Staatsgesinnung überhaupt übertragen. In Zeiten der Entwicklung und Wandlung haben sich Antike und deutscher Geist immer wieder einander zugeneigt — das ist eine schlichte geschichtliche Tatsache. Die innere Nähe zur echten Antike in Ansatz und Ziel ist kaum je größer gewesen als jetzt: es wäre vielleicht eine versäumte Gelegenheit der deutschen Geschichte, wenn die Möglichkeit und die bewußte oder unbewußte Bereitschaft einer befruchtenden Neubegegnung ungenutzt vorüberginge.

GERMANISCHER SCHICKSALSGLAUBE

Von Walter Baetke

Der Schicksalsglaube der Germanen wird uns von allen Quellen, und zwar für die ältesten wie für die spätesten Zeiten, bezeugt. Doch sind diese Zeugnisse keineswegs eindeutig. Den griechischen und römischen Berichterstattern bzw. ihren Gewährsmännern fiel vor allem das Orakelwesen auf — aber offenbar nicht wegen der Fremdheit, sondern wegen der Vertrautheit dieser Erscheinung; denn in diesem Punkte — wie in vielen anderen — berührte sich die Religion der Germanen mit der ihrer südlichen Rasseverwandten. Allerdings läßt diese Übereinstimmung die Befürchtung zu, daß den zweifellos zugrunde liegenden richtigen Beobachtungen fremde, aus griechischem und römischem Kult und einer schon dekadenten Religionsform stammende Elemente beigemischt worden sind. Der Satz des Tacitus aber 'auspicia sortesque ut qui maxime observant' wird durch die nordischen Quellen in vollem Umfang bestätigt. Wenn wir über das Verhältnis des Schicksalsglaubens der Griechen und Römer zu ihrem Götterglauben im klaren wären, würde sich von da vielleicht auch über den germanischen Schicksalsglauben Licht verbreiten lassen. Leider aber ist dies Verhältnis noch für keine der alten Religionen einwandfrei festgestellt, vor allem, da sich die einzelnen Zeugnisse selbst widersprechen. Bei Homer liegt es bekanntlich so, daß teils Zeus als Walter des Schicksals erscheint, teils die Moira als den Göttern übergeordnet — und in der Frage nach der Priorität des Götter- oder des Schicksalsglaubens gehen die religionsgeschichtlichen Auffassungen auseinander. Es ist sehr bemerkenswert, daß sich für die germanische Religion im wesentlichen dasselbe Bild ergibt wie für Homer — und zwar auch aus den späten nordischen Quellen. Götter- und Schicksalsglaube finden sich auch hier in schwer deutbarer Weise neben-, ja ineinander, aus den isländischen Sagas lassen sich nicht wenige Personen namhaft machen, die götter- *und* schicksalsgläubig sind und für die beides in eins zusammenzufallen scheint. In der Vatnsdoelasaga — um ein Beispiel anzuführen — wird dem Norweger Ingimund von einer Wahrsagerin geweissagt, daß er nach Island auswandern werde, und sie gibt ihm als Zeichen an, daß sich sein Amulett, ein silbernes Bildnis des Gottes Frey, das ihm verschwunden war, dort, wo er sich anbauen werde, wiederfinden werde. Als er dies dem König Harald erzählt, sagt dieser — und wir haben keinen Grund, dies etwa für Erfindung eines christlichen Verfassers zu halten — 'Es wird wohl etwas daran sein, daß *Frey* sein Bildnis dorthin gelangen lassen will, wo er sich seinen Ehrensitz aufrichten will.' Und Ingimund, der schließlich zu der Einsicht kommt, daß gegen das verhängte Geschick nichts zu machen ist und wirklich nach Island fährt, baut dem Gotte Frey an der Stelle, wo er sein Amulett findet, einen Tempel. Es liegt hier offenbar dieselbe Glaubenshaltung vor, die den germanischen Priester — nach Tacitus' Germania — die Losstäbchen, die er geworfen hat, mit einem Aufblick zu den Göttern aufnehmen und deuten läßt. Solche Berichte weisen auf eine mindestens ursprüngliche Einheit von Götter- und Schicksalsglauben, die sich in einer bestimmten Schicht des Glaubenslebens —

vielleicht darf man sagen bei den Naiv-Frommen — bis in die Spätzeit erhalten hat. Es ist aus allgemeinen religionsgeschichtlichen Gründen kaum daran zu zweifeln, daß alle Zukunftsbefragungen, Opfer- wie Losorakel, im Götterglauben wurzeln, mögen sie sich später auch von diesem Mutterboden teilweise losgelöst haben.

Aus welchen Gründen und in welcher Weise sich die Loslösung des Schicksals- vom Götterglauben vollzieht, ist eine wichtige, bisher aber noch ganz ungeklärte religionswissenschaftliche Frage; doch scheint festzustehen, daß die Entwicklung aller westarischen Religionen im Sinne einer solchen Differenzierung verlaufen ist. Dieser Prozeß ist dadurch gekennzeichnet, daß der Schicksalsglaube allmählich über den in Auflösung geratenden Götterglauben die Oberhand gewinnt. Hanns Rückert hat neuerdings auf den tiefen Zusammenhang hingewiesen, der zwischen Geschichte und Schicksal besteht. Die Geschichte eines Volkes ist ja immer Auseinandersetzung mit anderen Völkern — ein Kampf mit fremden Mächten, in dem nicht nur die Waffen, sondern auch die Kräfte des Geistes und der Seele sich messen, und wobei nicht selten der militärische Sieger geistig und kulturell überwunden wird. Immer aber stößt ein Volk auf dem Wege seiner Geschichte auf den anderen, die Gegenmacht, auf einen Willen, der sich in entgegengesetzter Richtung bewegt. Die Grenze seines Lebensraums, seines 'Reiches', die bisher — in seinem 'vorgeschichtlichen' Dasein — eine naturhafte war, ein Ödland, ein Wald, eine 'Mark', wird zu einer geschichtlichen dadurch, daß an ihr nunmehr der 'Feind' steht, d. h. ein fremder Lebensbereich, der aber zu dem eigenen in einem funktionalen Verhältnis steht. Das Entscheidende ist, daß in dem Feindverhältnis zugleich eine Begrenzung und — eine Förderung liegt, eine Aufgabe, die den geschichtlichen Weg des Volkes, seine 'Mission' bestimmt. Beides aber, Grenze und Mission, als Einheit gefaßt, das, was den Menschen ihre Beschränkung offenbart und sie gleichzeitig über sich selbst, ihr bloß naturhaftes Dasein emporreißt — ist Schicksal. Schicksalsglaube ist darum ein notwendiges Stadium der weltanschaulichen Entwicklung bei dem Übergang vom vorgeschichtlichen zum geschichtlichen Dasein: er ist gleichsam die natürliche Form der Religion eines jungen Geschichtsvolkes — vor seiner Begegnung mit dem Christentum. Denn der Götterglaube der heidnischen Religionen war — das zeigt sich überall — dem Zusammenstoß mit der Geschichte nicht gewachsen; er bricht unter ihm zusammen oder löst sich unter den Strahlen des von draußen hereinbrechenden Lichtes einer fremden Geisteswelt langsam auf.

Was für die Germanen die durch die sogenannte 'Völkerwanderung' bedingte Loslösung von ihrer nordischen Heimat bedeutete, ist oft — und mit Recht — hervorgehoben worden. Ihre Religion wurzelte ja — wie jede heidnische Religion — in Blut und Boden und war außerhalb ihres natürlichen Lebensbereichs zur Kraftlosigkeit verurteilt. Aber nicht die Wanderung war dabei das Entscheidende, sondern die seelische Revolution, die durch die Berührung mit einer andersartigen Kulturwelt herbeigeführt wurde. Darum hatte die Wikingerzeit auf die Nordgermanen, die doch in ihrer Heimat verblieben oder wenigstens den dauernden Zusammenhang mit ihr behielten, genau dieselbe Wirkung wie der Einbruch ins Römerreich für die Südgermanen. Die isländische Literatur — Edda und Sagas —

die dieser Zeit entsprossen ist und in der sie sich spiegelt, zeigt uns die Religion der Nordgermanen in voller Auflösung. Neben den Gläubigen, den 'Opfermännern', die es bis in die letzte Stunde des Heidentums gegeben hat, finden wir Zweifler, Gleichgültige und solche, die als 'Gottlose' (goðlausir mann) bezeichnet werden und sich, sogar mit einem gewissen Stolz, auch selbst so nennen. Auf die Frage, an wen sie glauben, erklären sie — wie z. B. der Norweger Arnljot dem König Olaf — 'Ich glaube an meine eigene Macht und Kraft'. Und über diesem in Zersetzung geratenen religiösen Leben erhebt sich auch hier in imponierender Größe — der Glaube an ein übermächtiges Schicksal. Es hat, wie gesagt, den Anschein, daß dieser Glaube allen, Opferern wie Gottlosen, gemeinsam war. Denen, die, ganz wie der Freyspriester Hrafnkel, nicht mehr opfern wollen und es für eine Dummheit erklären an Götter zu glauben, stehen keine Göttergläubigen gegenüber, die den Schicksalsglauben ablehnen. Aber es ist wohl klar, daß er für beide Gruppen nicht dasselbe bedeutete. War der Schicksalsglaube des Opferers in seinen Götterglauben eingebettet, so gab es daneben einen anderen, der zu der Götterverehrung im Gegensatz oder doch abseits von ihr stand, und dieser ist es, den wir als Schicksalsglauben im engeren Sinne des Wortes bezeichnen. Um ihn in seiner religiösen Bedeutung zu verstehen, muß man sich hüten, ihn kurzerhand als 'Verfallserscheinung' abzutun. Daß seine übermächtige Entwicklung mit dem Zerfall des Götterglaubens in einem inneren Zusammenhang steht, ist wohl kaum zu bezweifeln. Aber sind wir berechtigt, diesen Verfallsprozeß, der doch — direkt oder indirekt — überall eine Folge des Vordringens christlicher Einflüsse war, vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus nur negativ zu bewerten? Die isländische Njalssaga erzählt, daß der weise Njal, einer der besten Männer des Landes, als einmal die Leute sich über die Christianisierung Norwegens unterhielten und der Ansicht Ausdruck gaben, es sei doch nicht recht, den Glauben der Väter aufzugeben, geäußert habe: 'Mir scheint, daß der neue Glaube viel besser ist als der alte und diejenigen es gut haben, die sich ihm zuwenden'. Dies ist sicherlich die Äußerung eines innerlich frommen Menschen, der aber — genau wie die Gottlosen — den Glauben der Väter als unzulänglich empfand. Ihm half die Begegnung mit dem Christentum aus dieser religiösen Not heraus — er ließ sich von dem bald darauf auf Island erscheinenden Missionar taufen – wieviele aber waren zu gleicher Zeit, die notgedrungen in der Verneinung stecken blieben! Diese Abtrünnigen, von denen wir nicht wenige mit Namen kennen, stellten sicher das größte Kontingent unter den Schicksalsgläubigen, und das Beispiel Njals läßt erraten, wie mancher darunter war, der von tiefem Verlangen nach einem 'besseren Glauben' erfüllt war. In der Gislisaga kommt ein erschütternder Auftritt vor, in dem Götterglaube und Schicksalsglaube gleichsam aufeinanderstoßen und der religiöse Vorgang, um den es sich dabei handelt, unmittelbar spürbar wird. Gisli und sein Bruder wollen mit ihren beiden Schwägern Thorgrim und Vestein den Blutsbund schließen. Sie fallen auf die Knie nieder und rufen die Götter zu Zeugen an, im letzten Augenblick aber weigert sich Thorgrim, Vestein in den Bund mit einzubeziehen. Da zieht auch Gisli seine Hand zurück und sagt: 'Nun ist es verlaufen, wie mir ahnte, und mir scheint, *hier hat das Schicksal seine Hand im Spiele.*'

Ob Gisli, der bald darauf nach Dänemark fährt und nach dieser Reise nicht mehr opfert, also den alten Glauben aufgibt, bei jenem Schwur noch an die Götter glaubt, die er anruft, läßt sich schwer sagen. Hinter ihnen aber, das zeigt sein Ausspruch, sieht er das Schicksal stehen, dunkel und drohend, und als sein Versuch, das geahnte Verhängnis mit Hilfe der Götter abzuwenden, fehlschlägt, erkennt er, daß nicht sie, sondern die Schicksalsmächte die Fäden lenken. Hier zeigt sich ganz deutlich, wie der Schicksalsglaube aus der Gruft, in die das Vertrauen auf die Götter gesunken ist, emporsteigt, nicht minder aber, daß die Kraft, aus der er treibt, eine religiöse ist: der fromme Glaube an eine höhere Macht, die über dem Leben des Menschen waltet.

Man muß solchen Szenen, um ihre religionsgeschichtliche Bedeutung zu verstehen, die Berichte von den großen Kultfesten gegenüberstellen, auf denen die heidnischen Germanen den Blutbund mit ihren Göttern erneuten. Sie opferten ihnen dabei til árs ok friðar, zur Erlangung von guter Ernte und Frieden, oder til sigrs, zum Siege. Es sind die höchsten, wünschenswertesten Güter des Lebens, um die man sie angeht: die Opferfeiern sind Lebensfeiern, das heidnische Leben kulminierte in ihnen. Der Mensch ist hier ganz Mensch, ganz Lebewesen, sein Lebensgefühl steigert sich auf diesen mit Blutopfern, Opferschmausen und Trinkgelagen angefüllten Festen zum Rausch, zur Ekstase; Freude, Überschwang, Hochgefühl, Kraftbewußtsein erfüllen die Seele. Und die Götter werden als die Spender aller dieser Gaben und Kräfte gefeiert; sie geben dem Menschen alles, was er zum Leben braucht. Sie sichern sein Dasein als *Naturwesen*. Denn als solches tritt der Mensch auf diesen Festen seinen Göttern gegenüber — nicht als Schicksalswesen. Das Schicksal spielt in dem Verhältnis des Menschen zur Gottheit keine Rolle. Das Leben wird hier ausschließlich als Gabe betrachtet, nicht als Aufgabe; es hängt damit zusammen, daß die Kultfeste keine Beziehung zu dem sittlichen Verhalten der Menschen haben. Begriffe wie Schuld, Reue, Versöhnung bilden in keinem Sinne den Inhalt germanischer Opferfeiern; soweit wir überhaupt von 'Sühnopfern' reden dürfen, handelte es sich dabei höchstens um Mittel, den Zorn der Götter zu besänftigen, um die erbetenen Lebensgüter von ihnen zu erlangen. Gerade von dem Charakter der germanischen Gottesfeste aus, wie sie uns von Snorri in der Heimskringla, von Adam, Thietmar von Merseburg u. a. geschildert werden, begreift man solche Vorgänge wie die Schwurszene in der Gislisaga oder den Abfall des Freyspriesters Hrafnkel. Hrafnkel war ein besonders frommer und eifriger Verehrer des Gottes Frey gewesen — er hatte sich sogar in einem besonderen Vertrauens- und Freundschaftsverhältnis zu ihm gefühlt und alle seine Hoffnung auf ihn gesetzt. Da traf ihn ein vernichtender Schicksalsschlag, der ihm Besitz, Macht und Ehre raubte, und unter der Wucht dieses Erlebnisses brach sein Gottesglaube zusammen; er erklärte es für Torheit, an Götter zu glauben. Wahrscheinlich ist in allen diesen Männern — Gisli, Njal, Hrafnkel — das religiöse Grunderlebnis dasselbe gewesen. Wenn die Schicksalsfrage erwachte — und sicher geschah das unter dem ersten Einfluß des Christentums — fand der Germane in seinem Gottesglauben keine Antwort auf sie, er wurde entweder gott-los oder wandte sich dem neuen Glauben zu.

Dieser Zustand der religiösen Unsicherheit, des Zweifels, der Abkehr von den alten Göttern, war der fruchtbare Boden, auf dem sich der Schicksalsglaube zu der Größe entfalten konnte, in der wir ihn in den Sagas antreffen. Aber es ist, wie die angeführten Beispiele erkennen lassen, viel richtiger, in ihm den Ausdruck einer positiven Frömmigkeit als religiöser Gleichgültigkeit zu sehen. Daß diese Frömmigkeit in den alten Formen kein Genüge mehr fand, spricht für ihre Kraft und Tiefe, nicht gegen sie. Ja, man gewinnt aus den Quellen den Eindruck, daß die Religiosität der Schicksalsgläubigen oft tiefer war als die der Opferer. Was sie auszeichnet, ist das Bewußtsein einer Beziehung zwischen ihrem Leben und einer höheren Macht—in Gislis Worten 'Jetzt sehe ich, daß das Schicksal seine Hand im Spiele hat' kommt dieses Grundgefühl deutlich zum Ausdruck. Und solcher Äußerungen finden sich in den Sagas nicht wenige. Als der alte Njal den verhängnisvollen Rat gibt, ins Haus zu gehen, statt die Feinde mit den Waffen zu erwarten, weiß der schärfer blickende Skarphedin, was die Stunde geschlagen hat, und er antwortet auf die Meinung seines Bruders, des Vaters Rat sei gewiß der beste: 'Das weiß ich nicht so gewiß, denn er ist jetzt »feigr« (d. h. todgeweiht, dem Schicksal verfallen).' Der Schicksalsgläubige spürt in den Unbegreiflichkeiten des Lebens — in den Augenblicken, wo das Unerwartete und Unvernünftige geschieht, daß er in die Hand einer höheren Macht gegeben ist. Er traut nicht, wie der Gottlose, auf seine eigene Macht und Stärke, sondern er empfindet seine Ohnmacht — ut minor et potestatem numinis prae se ferens, diese Worte des Tacitus kann man ohne weiteres auf das Verhältnis des Germanen zum Schicksal übertragen. Es ist dasselbe Gefühl der Demut und der Abhängigkeit, das die Semnonen in ihrem heiligen Hain angesichts des regnator omnium deus empfanden. Cetera subiecta atque parentia, alles ihm untergeordnet und dienstbar, sagt Tacitus, und ähnlich heißt es in den Heldenliedern und Sagas immer wieder: 'Nichts ist mächtiger als das Schicksal'— 'Nicht widerstehen können die Fürsten dem Geschick!'— 'Jeder muß tun, was ihm bestimmt ist'— 'Keiner bringt sich über den ihm bestimmten Tag.' Wenn Religion, wie Schleiermacher meinte, das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ist, dann ist nicht zu bestreiten, daß wir es in dem Schicksalsglauben der Germanen mit Religion zu tun haben.

Freilich — das muß auf der anderen Seite auch betont werden — es ist eine Religion, die gänzlich jenes Elements entkleidet ist, das R. Otto in seinem Buch 'Das Heilige' als das fascinosum, das Anziehende, Beseligende, bezeichnet. Dieses Moment fehlte — neben dem tremendum, dem Furchtbaren, Schauervollen — nicht der Gottesverehrung der Germanen, denn die Götter waren bei all ihrer Macht und Furchtbarkeit doch eben auch die Freundlichen, die Helfer und Schützer, die Geber des Guten. Das Schicksal dagegen war in keinem Sinne gut. Es wurde nicht verehrt, es hatte keinen Kult, man konnte nicht zu ihm beten. Es war keine freundliche, sondern eine feindliche Macht. Es stand finster und drohend hinter dem Leben, man konnte es nicht lieben, wie man Thor und Frey lieben konnte, man konnte es nur fürchten. Waren die Götter die Lebensmächte, die das Leben gaben und schützten, so war das Schicksal die Todesmacht — Wurd, der gemeingermanische Name für Schicksal (nordisch Urd), nähert sich in seiner Bedeutung

überall dem Begriff des Todes bis zum völligen Zusammenfall mit ihm. Die Wurd steht da, wo dem Leben und dem Lebenswillen des Menschen seine Grenze gesteckt ist. Jeder muß sterben, wenn er feigr, d. h. dem Schicksal verfallen ist.

Nur aus dem religiösen Grunde des Schicksalsglaubens läßt sich die Haltung verstehen, die wir die Germanen in der Edda und den Sagas dem Schicksal gegenüber einnehmen sehen. Wenn man diese Haltung recht bezeichnen will, so muß man sagen: es ist eine bedingungslose Unterwerfung. Man spricht ja gern von dem Trotz des Schicksalsgläubigen und denkt dabei an eine prometheische Selbstwilligkeit und Eigenmächtigkeit, die sich gegen die Schicksalsmacht auflehnt. Aber davon findet sich in unseren Quellen tatsächlich nichts. Wenn Högni im Alten Atliliede lacht, als sie ihm das Herz ausschneiden, so ist das gewiß heldischer Trotz, aber er richtet sich nicht gegen das Schicksal, sondern gegen den Feind — Högni lacht in der triumphierenden Gewißheit, daß die Hoffnung der Hunnen, Gunnar werde nach seinem Tode das Geheimnis des Hortes verraten, eitel ist. Auflehnung gegen das Schicksal liegt nicht darin, es gibt auch sonst kein Beispiel dafür, ja es muß gesagt werden, daß sie eine für den Germanen unmögliche Seelenregung ist. Das Schicksal ist das ganz und gar Übermächtige, das Unabänderliche, aber auch das allen Gedanken und Gefühlen Unzugängliche, es ist die unbedingt überlegene Macht. 'Gegen das Schicksal kommt niemand auf, nichts würde es helfen dagegen anzukämpfen.' Darum bleibt ihm gegenüber nur die Resignation. Beim Lesen der Isländersagas ist man immer wieder überrascht durch die Selbstverständlichkeit, mit der der Nordmann vor dem Schicksal kapituliert, ohne auch nur den Versuch zu machen, gegen es anzukämpfen. Als Njal dem Freigelassenen Thord eine schlimme Vision mit den Worten deutet: 'Du wirst ein todgeweihter Mann sein, sei auf deiner Hut', antwortet er: 'Das wird mir nichts helfen, wenn mir dies bestimmt ist.' Gunnar von Haldenende schlägt die Warnungen seines Freundes in den Wind mit den Worten: 'Mich wird das Todeslos treffen, wo ich auch weile, wenn mir dies verhängt ist.' Er bleibt trotz jener Warnungen im Lande und wird erschlagen. Nachdem (in derselben Saga) Thorarin vergeblich versucht hat, seinem Bruder Glum von der Heirat mit Hallgerd, deren Gefährlichkeit er kennt, abzuraten, sagt er: 'Da kann man denn nichts dagegen tun — es wird kommen, wie es bestimmt ist.' Es ist bemerkenswert, daß man es in allen solchen Fällen bei der Warnung, nachdem diese ausgesprochen ist, bewenden läßt und keinen Versuch weiter macht, die drohende Gefahr zu beschwören.

Diese Resignation dem Schicksal gegenüber, die in manchen Fällen bis zu scheinbar völliger Passivität geht, steht in einem auffallenden Gegensatz zu der sonstigen Haltung der Personen, die sie an den Tag legen. Denn diese Haltung ist durchaus aktiv, fest und heldenmäßig. Männer wie Gisli, Skarphedin oder Gunnar sind ja keine lebensmüden Schwächlinge, sondern es sind starke, unbeugsame Charaktere, in denen sich das germanische Lebensideal in vorbildlicher Weise verkörpert. Sie alle verkaufen ihr Leben, ehe die Wurd sie überwältigt, so teuer wie möglich und sind darauf bedacht, sich angesichts des sicheren Untergangs auch nicht das Geringste zu vergeben. Als Njal kurz vor dem Mordbrand schlimme Ahnungen äußert, schneidet Skarphedin sie unwillig ab mit den

Worten, man solle nicht in unwürdiger Weise jammern — 'mit uns wird man es strenger nehmen als mit anderen, ob wir uns tapfer halten!' Als das Gesetz, das das Verhalten des Mannes bestimmt, erscheint hier — wie überall — die Ehre; sie ist der Kern der germanischen Sittlichkeit. Die Ehre verlangt von dem Manne, sich in jeder Lage gegen alle Gewalten zu behaupten und keine Minderung seines Selbstbestimmungsrechts und seines Ansehens zuzulassen. Das Wesen der sittlichen Haltung des Germanen ist so im letzten Grunde Selbstbehauptung — Heldentum im germanischen Sinne, nach Fr. Neumanns Formulierung 'Ausdruck einer Sittlichkeit, in der das Sichern und Steigern gegebener Art als oberste Tugend gilt'. Hiermit scheint ein Fatalismus, der sich dem Schicksal sozusagen mit gebundenen Händen überliefert, zunächst schwer vereinbar; die Selbstbehauptung scheint hier eher in ihr Gegenteil umgeschlagen. 'Selbstverständlich,' sagt in diesem Sinne B. Kummer (in seinem Buche 'Midgards Untergang'), 'kann erst die vollzogene *Selbstaufgabe* als «Schicksalsglaube» bezeichnet werden. Solange der Mensch sich wehrt gegen eine fremde Macht, glaubt er nicht an sie als an etwas ihm Übergeordnetes.' Aber diese Auffassung, so einleuchtend sie zuerst erscheint, bleibt doch an der Oberfläche und versperrt den Blick in die Tiefe und Eigenart des germanischen Schicksalsglaubens. Was Kummer verkennt, ist gerade der religiöse Grundcharakter dieses Glaubens. Weil das Schicksal für den Germanen eine numinose Macht war, kann die Unterwerfung unter sie so wenig als 'Selbstaufgabe' gefaßt werden wie die fast sklavische Bezeugung der Ohnmacht vor dem allbeherrschenden Gott, die den Kult der Semnonen kennzeichnet. Ehrfürchtige und demütige Anerkennung der über dem Leben des Menschen waltenden Mächte, durch die alle echte Religion charakterisiert ist, hat mit irgendeiner Knechtsgesinnung oder Selbstpreisgabe im profanen Sinne so wenig zu tun, daß sie sich vielmehr mit stolzer und kraftvoller Männlichkeit durchaus verträgt. Nur wenn man — wie Kummer — nichts von dem bis in die Wurzeln des Menschentums reichenden Unterschied zwischen der Furcht vor dem Numinosen — ob in der Gestalt des Gottes- oder des Schicksalsglaubens — und gemeiner Menschenfurcht weiß, kann man überhaupt davon sprechen, daß der Mensch sich gegen das Schicksal 'wehren' soll. Man kann sich gegen das Schicksal so wenig wehren wie gegen den Tod, mit dem es verschwistert ist. Es zeugt für die metaphysische Tiefe der germanischen Seele, daß sie das Schicksal *ganz ernst nahm*, ernster wohl als irgendein anderes Volk. Wir kennen aus den Sagen der Hellenen die Geschichten, wo Menschen dem ihnen geweissagten Schicksal zu entfliehen versuchen oder den Versuch machen, es gleichsam zu täuschen und abzulenken (vgl. die Ödipussage). Es ist dies ein typisches Motiv der griechischen Sage. Der germanischen Heldensage ist es durchaus fremd. Ebensowenig wie sie etwas von Trotz oder Auflehnung gegen das Schicksal zu melden weiß — auch dies ist ein Thema der griechischen Dichtung — so wenig kennt sie eine Flucht vor dem Schicksal.[1]) Für den Germanen steht es unumstößlich fest, daß dem verhängten Geschick niemand entgeht.

1) Wenn in einer Isländersaga (der Gunnlaugssaga Ormstungu) eine Kindesaussetzung vorkommt, durch die eine unheilvolle Traumverkündigung unwirksam gemacht werden soll, so handelt es sich hierbei zweifellos um ein auf literarischem Wege importiertes antikes Motiv.

'Schwer wird es sein — und das heißt in der Sprache der Saga: es ist unmöglich — dem Schicksal zu entfliehen', sagt in der Vatnsdoelasaga Grim zu seinem Bruder Ingimund. Der unbedingte Ernst und die Wahrhaftigkeit seines Denkens macht es dem Germanen unmöglich, mit dem Schicksal Blindekuh zu spielen. Er weiß, daß es eine harte und nüchterne Realität ist, an der der Mensch so wenig etwas ändern kann wie an der Tatsache seiner Geburt. Es bleibt nichts übrig, als ihr klar und fest ins Auge zu sehen.

Hierin liegt nun schon ausgedrückt — und dies ist das zweite, was die Kummersche Auffassung verkennt — daß der germanische Schicksalsglaube alles andere als Angst oder Schwäche ist. Wenn heute besonders auf theologischer Seite viel von der 'Schicksalsangst' der heidnischen Germanen die Rede ist, von der das Christentum sie erlöst habe, so ist das nur in bedingtem Sinne berechtigt; jedenfalls darf man darunter nichts anderes verstehen als das Gefühl der unbedingten, vielleicht kann man sagen hilflosen Abhängigkeit, von dem wir gesprochen haben. Die Haltung des Germanen dem Schicksal gegenüber ist im übrigen, wie die angeführten Stellen gezeigt haben, gerade dadurch gekennzeichnet, daß er vor dem Unentrinnbaren weder flieht noch zittert. Mit derselben unerbittlichen Härte, mit der er seine Notwendigkeit und Unabänderlichkeit anerkennt, nimmt er es auf sich. Nachdem Skarphedin seiner Überzeugung Ausdruck gegeben hat, daß der Vorschlag seines Vaters, sich vor den Feinden ins Haus zurückzuziehen, der Rat eines vom Schicksal Gezeichneten ist, fügt er hinzu: 'Aber den Gefallen kann ich meinem Vater gern tun, mit ihm zu verbrennen, denn ich bin nicht bange vor meinem Tod.' Und er handelt dementsprechend. Hier paßt ganz das Geibelsche Wort: 'Wenn etwas ist gewalt'ger als das Schicksal, so ist's der Mensch, der's unerschüttert trägt.' Es ist die Haltung, die von dem Manne verlangt wird, der seine Ehre bewahren und sich einen guten Nachruhm verschaffen will. Es genügt nicht, daß er sich im Leben keinem Menschen gegenüber etwas vergibt, niemals aus Furcht einen Schritt zurückweicht, sondern er muß diese Festigkeit angesichts des Todes bewähren. Germanisches Heldentum — weit davon entfernt, nur Draufgängertum und Kämpfertum zu sein — ist im Grunde nichts anderes als Bewährung der Furchtlosigkeit angesichts des Schicksals und des Todes. Erst wer sich in dieser letzten Probe bewährt, hat die Krone des Lebens errungen — es gibt keinen Wert, der dem gleichgesetzt werden könnte. 'Besitz stirbt, Sippen sterben, du selbst stirbst wie sie. Eins weiß ich, das niemals stirbt — des Toten Tatenruhm.' Die Isländersagas haben uns die Augen darüber geöffnet, wie falsch die Vorstellung war von dem immer angriffsbereiten, kriegslustigen und blutdürstigen Germanen — gerade die besten und tapfersten Männer in ihnen sind geduldig und zurückhaltend bis zur äußersten Grenze. Sie greifen zur Waffe erst im letzten Augenblick, wenn ihnen gar keine Wahl mehr bleibt. 'Ich weiß nicht,' sagt Gunnar in der Njalssaga, 'ob ich deswegen weniger tapfer bin als andere, weil ich mich schwerer entschließe Leute totzuschlagen.' Aber für jeden gibt es eine Grenze, hinter die er keinen Schritt zurückweicht — da wo die Ehre auf dem Spiele steht. Denn hier handelt es sich um Höheres als das Leben. Schicksalsfragen sind für den Germanen immer Ehrenfragen. Darum, wenn der Ruf des Schicksals ertönt, bleibt der

Mann stehen und horcht. Nicht, daß er es liebte, sich ihm pathetisch in die Arme zu werfen — aber 'er weicht auf seinen Anruf nicht aus' (Fr. Neumann). Deshalb wirkt die Gefahr, wo sie auftaucht, eher anziehend als abschreckend. Gunnar — im Alten Atliliede — reizt eigentlich nichts an der Einladung Etzels, er möchte sie am liebsten ablehnen — aber die Warnung der Schwester macht ihm das unmöglich. Weil Gefahr droht, könnte die Ablehnung als Feigheit erscheinen — darum *muß* die Fahrt jetzt angetreten werden. Es ist Ehrensache. So wirkt der Anruf des Schicksals bestimmend auf das *sittliche* Verhalten des Menschen. Die sittliche Aufgabe, die, wie wir sahen, die Götter dem Menschen nicht stellen, weil sie nur Geber, nicht Gebieter sind, wird ihm vom Schicksal gestellt. Germanisches Ethos und Schicksalsgedanke stehen in einem sehr tiefen Zusammenhang miteinander. Dabei wird nun auch ganz deutlich, daß die Haltung des Germanen dem Schicksal gegenüber alles andere ist als Selbstaufgabe. Es ist im Gegenteil Selbstbehauptung im letzten und höchsten Sinne — unbedingte Behauptung der sittlichen Persönlichkeit. 'Ehre' und 'Tatenruhm' sind nur andere Namen für diese Haltung. Der Germane bejahte sein Eigensein und seine Würde auch dem Schicksal gegenüber, auch im Tode, und er sah in dieser letzten Bejahung die höchste Erfüllung seines Daseins.

Wenn man heute den Versuch macht, die germanische Sittlichkeit als 'natürliches Gutsein' zu charakterisieren, so liegt darin nicht nur eine Verkennung des Wesens *aller* Sittlichkeit (die immer ein gegen das 'Natürliche' gerichtetes Gesetz ist), sondern gerade auch des germanischen Ehrgebriffs. Die Ehre kann nicht von der Natur aus bestimmt werden, sondern nur vom Schicksal her — ihr Ort ist da, wo die Naturlinie und die Schicksalslinie des Menschenlebens sich schneiden. Wer das Gesetz der Ehre bejaht, anerkennt eine Forderung, die nicht von der Natur, sondern vom Schicksal an ihn gestellt wird und die so wenig 'natürlich' ist, daß sie um eines idealen Wertes willen Verzicht auf Glück und Leben von ihm verlangt. Ohne den Schicksalsbegriff ist darum die Ehre und überhaupt das germanische Ethos nicht zu erfassen. Es ist möglich, von der Religion — insbesondere vom Christentum — her zu einer Auflösung des germanischen Ehrbegriffs zu kommen, weil der Religiöse, insbesondere der Christ, Gott allein die Ehre gibt — in demselben Maße und Umfange wird von der Religion aber auch der Schicksalsbegriff aufgehoben. Beide — Ehre und Schicksal — entwachsen demselben metaphysischen Grunde; es sind die beiden Pole, zwischen denen sich der ganze Umfang und die ganze Schwere dessen bewegt, was wir im germanischen Sinne Persönlichkeit nennen.

Von hier aus läßt sich allein — das sei zum Schluß noch gesagt — auch das Wesen der germanischen Tragik bestimmen. Spengler, der — im 'Untergang des Abendlandes' — gerade über die Tragik und über das Schicksal sehr Tiefes gesagt hat, hat doch den tiefsten Zusammenhang beider offenbar nicht gesehen. Die tragische Dichtung der Germanen ist leider außerhalb seines sonst so umfassenden Gesichtskreises geblieben. Er bestimmt den Gegensatz zwischen griechischer und abendländischer — und das heißt doch wohl germanischer — Tragik so: 'Unsere Tragik entstand aus der unerbittlichen Logik des Werdens, während

der Grieche das Alogische, das blinde Ohngefähr des Momentes fühlte.' Dementsprechend unterscheidet er einen euklidischen (griechischen) und einen analytischen (abendländischen) Schicksalsbegriff. Von der germanischen Dichtung aus gesehen, erscheinen alle diese Bestimmungen nur halb richtig. Vor allem ist es unmöglich, im Zusammenhang mit dem tragischen Geschehen von 'Logik' zu sprechen. Auch der Germane hat am Schicksal nicht nur die Unerbittlichkeit des Werdens — der Name Wurd hängt mit 'Werden' (lat. vertere) zusammen — sondern *auch* das Alogische, d. h. das Widersinnige und Unbegreifliche empfunden. Weil das Schicksal — wie wir sahen — für ihn das gänzlich Unfaßbare, Unzugängliche und Unbeeinflußbare war, sah er in ihm eine feindliche und unheilvolle Macht. Er wußte sich durch sie in seiner Existenz bestimmt, begrenzt und bedroht. 'Jeder muß tun, was bestimmt ist' und 'Keiner bringt sich über den ihm bestimmten Tag' — in diesen beiden Worten ist der ganze Umfang der Schicksalsbedingtheit ausgedrückt. Aber freilich — diese negative Beziehung ist nicht alles. Es gibt eine Sphäre, die der Macht des Schicksals entrückt ist, das ist das sittliche Gebiet. Ja, zu dem sittlichen Leben steht die Schicksalsgewalt in einem positiven funktionalen Verhältnis: erst im Zusammenstoß mit ihr entfaltet sich sittliches Tun in seiner höchsten Potenz. In dieser Bezogenheit auf die sittliche Bestimmung des Menschen — nicht im Begriff eines 'logischen' Werdens — liegt die Eigentümlichkeit des germanischen Schicksalsbegriffs. Und zugleich haben wir in dieser Polarität zwischen Ethos und Schicksal das, was den eigentlichen Inhalt der germanischen Tragik bildet. Nicht ein sittlicher Konflikt, wie man vielfach glaubt, steht im Mittelpunkt des tragischen Heldenliedes oder der Saga (Rüdegers Fall ist in diesem Sinne durchaus nicht germanisch, sondern christlich-mittelalterlich), sondern, wenn man so will, ein Konflikt zwischen Schicksal und sittlicher Persönlichkeit — das heißt, eine als schicksalhaft empfundene Lage des Helden bedroht seine Ehre, und diese kann nur auf tragische Weise, durch Leiden und Tod, gewahrt werden. In äußerst zugespitzter Form finden wir eine solche tragische Situation im Hildebrandslied, aber auch im Hamdirlied, im Alten Etzellied, im Hunnenschlachtlied ist der Fall im Grunde der gleiche. Die Bejahung des Ehrgebots führt den Untergang oder doch — wie im Hunnenschlachtlied — tiefes und unauslöschbares Weh herbei. Man verkennt das Wesen der germanischen Tragik, wenn man, wie R. Petsch, von 'tragischem Optimismus' redet oder meint, es komme im Heldenlied auf die tragische Erhebung an, die durch den Sieg der sittlichen Idee angesichts des leiblichen Untergangs herbeigeführt werde. Mit diesen aus der Theorie des idealistischen — insbesondere des Schillerschen — Dramas entnommenen Begriffen legt man etwas Fremdes in die germanische Dichtung hinein. Der Aspekt der Heldenlieder und ebenso der tragischen Saga ist durchaus pessimistisch. Keine Leistung, kein 'Gutsein', kein Heldentum vermag das tragische Schicksal abzuwenden. Grausam und unerbittlich, wie der Bluthund das edle Wild, verfolgt es einen Mann wie den Ächter Gisli, der ein Vorbild aller heldischen Tugenden ist. 'Unheil schuf die Norne' — sagt Angantyr an der Leiche des von ihm erschlagenen Bruders. Das Leben ist dunkel, Verdienst und Erfolg entsprechen sich nicht, den treuen, nach dreißig Jahren eines tapferen, opfervollen

und ruhmwürdigen Lebens heimkehrenden Hildebrand trifft ein unbegreifliches Geschick voll tiefsten Leides: er muß sein eigenes Kind töten. 'Weh-Wurd geschieht!' Nur von der Idee einer für den Menschen unheilvollen Schicksalsmacht her ist die germanische Tragik zu begreifen. Allerdings glüht im Dunkel des tragischen Untergangs Heldentum auf — beide bedingen ja einander, da erst das Ehrgebot die tragische Situation schafft und erst in ihr der Held sich zu voller Größe entfaltet. Aber das bedeutet keinen 'Sieg' und keinen 'sittlichen Optimismus'. Sondern der Untergang des Helden vermittelt den Hörern des Liedes und der Saga die schmerzliche Einsicht in die tragische Beschaffenheit des Lebens, die auf dem Widerspruch zwischen Menschenwert und Schicksal beruht.

DIE PRAGMATISCHE UND INSTRUMENTALE PHILOSOPHIE JOHN DEWEYS

Von Eduard Baumgarten

Faßt man die Idee des Pragmatismus nur großherzig genug — so wie die Urheber: Emerson und James und Dewey (im Gegensatz zu ihren Kritikern) sie gefaßt hatten, dann waren unter den Deutschen vor allem Goethe und Nietzsche dem Pragmatismus befreundet. Nietzsches 'Nutzen und Nachteil der Historie', — das ist Pragmatismus im großen Verstand. Und Nietzsche beginnt diese kleine Schrift mit einem Wort Goethes: 'Übrigens ist mir alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben'. Dieser Goethe meint (28. März 1828) zu Eckermann, man müsse die jungen deutschen Männer von ihrer Art des Philosophierens 'erlösen', indem man ihnen die englische Idee der 'Praxis' beibringe. Heute liegen die Dinge in Deutschland so, daß Goethe es nicht mehr nötig hätte, die jungen Leute nach England zu schicken: Schüler und Lehrer gehen statt dessen in die 'Lager', in den Arbeitsdienst — in diese kräftige, einfache 'Praxis' und Kameradschaft. Aber doch geht, gerade von da aus, der Blick wiederum — wie von selbst — zu den Angelsachsen: zu ihnen nicht mehr als 'Vorbildern', wohl aber als ältesten geistigen Bundesgenossen. Die eigentümliche Nähe, in der sich nun insbesondere der amerikanische Pragmatismus (in seiner echten, nicht in seiner üblichen, übel karikierten, Gestalt) zum geistigen Wollen unserer eigenen Tage befindet, habe ich anderwärts aufzuzeigen versucht.[1])

John Dewey, dessen 75. Geburtstag Amerika in diesem Jahre feiern wird, ist, ähnlich wie der etwas jüngere spanisch-amerikanische Philosoph George Santayana (dieser Klassiker englischer Prosa), im alten Deutschland verwunderlicherweise wie unbekannt geblieben.[2]) Das junge Deutschland wird sich mit

1) Auf dem Weg über Shakespeares Idee der 'Wahrheit' als einem Gemeinschaftsbegriff und Shakespeare's Idee des 'Gentleman', — die beide im Pragmatismus der Amerikaner lediglich ihre logische Systematisierung gefunden haben: 'Amerikanische Philosophie und Deutscher Glaube' (Zeitschr. für französischen und englischen Unterricht. April 1934. Heft 2.)

2) Dies ist um so erstaunlicher, als Dewey seine philosophische Laufbahn als Hegelianer und Neukantianer begann (indirekter Schüler Trendelenburgs). Die Schrift, die ihn berühmt

Dewey auseinanderzusetzen haben. Natürlicherweise sind in seiner Philosophie tiefe Fremdheiten gegen uns, aber anderes und Wesentliches zieht uns unmittelbar an. Um gleich zum Beispiel zu kommen: wir suchen heute Wahrheit als un-individualistische und un-intellektualistische Wahrheit. So verstehen wir unmittelbar den Katechismus der Wahrheit, den Dewey gelegentlich aus der Philosophie seines Vorläufers Emerson herausgelesen hat; der lautet:

Wahrheit kann im einzelnen Menschen, wofern sie — statt Aufschluß von Können im Umgang mit der Welt der Sachen oder statt Aufschluß von Kommunikation mit den Andern — nur erst 'eigener' Besitz ist, nur als ein Sich-Schämen sein, aber nicht als 'Recht' gegenüber der Hartnäckigkeit der Welt und nicht als ein höheres Rechthaben gegenüber dem Stumpfsinn der vulgären Verständigkeit. Und selbst diese 'reine' Innerlichkeit der Wahrheit, die als Unsicherheit

---

machte, und auf die James als auf das eigentliche 'logische Fundament' des *Pragmatismus* hingewiesen hat (im Vorwort zu seinen bekannten Vorlesungen dieses Titels) war eine Kritik der Logik *Lotzes*. — Von Deweys Schriften erwähne ich als die meines Erachtens wichtigsten: Die Kritik der Darwinschen und Jamesschen Psychologie in den Aufsätzen über die 'Emotionalität' und in dem Aufsatz gegen das Reflexbogen-Schema (Psychological Review 1894/5/6). Hier wurden für die Psychologie die neuen Grundbegriffe der 'Situation', der 'Handlungsganzheit' usw. zum erstenmal von ihm — und vielleicht klassischer als in irgendeiner spätern Schrift — entwickelt. Hier finden sich auch schon alle Ansätze zu seiner späteren Theorie des 'Logos', — logos, gefaßt als 'Rede' — oder, noch elementarer: als aktuelle Partizipation und Kommunikation, wie sie in jedem (auch schweigenden) 'Handeln zu Zweien' stattfinden und darin das 'Zwischenreich' idealer 'Sinngehalte' 'natürlich' entspringen lassen. Für die detaillierte Entwicklung der Logik von diesen 'natürlichen' Ausgangspunkten her (die erlauben sollten, die Logik — nach Überwindung eines schlechten 'Psychologismus' — nun doch noch auf einer radikal-empirischen Grundlage anzusiedeln) s. die ges. 'Essays in Experimental Logic' (1916) und 'Experience and Nature' (1925). In deutscher Sprache sind bisher erschienen: 'Demokratie und Erziehung' (Breslau 1930) und 'Die menschliche Natur' (Stuttgart 1931). Freilich gilt für diese Übersetzungen, auf die Sprache gesehen, die Bemerkung, die sich in Eckermanns Gesprächen findet: 'Wenn man die schlagenden einsilbigen Worte der Engländer mit vielsilbigen oder zusammengesetzten deutschen ausdrücken will, so ist gleich alle Kraft und Wirkung verloren.' Die Übersetzung und Einleitung des philosophischen Hauptwerkes 'Erfahrung und Natur' ist bei der Deutschen Verlags-Anstalt in Stuttgart in Vorbereitung. — Der eben erwähnte Santayana ist, obwohl persönlicher Schüler von William James, kein Parteigenosse der pragmatischen Bewegung, — eher ihr Kritiker, dessen geistvolle Gegnerschaft Dewey zu schätzen und zu beherzigen wußte. Santayana verkörpert in der Eleganz und Geräumigkeit seines zugleich scharfsinnigen Denkens, wie kein zweiter Lebender, die geistigen Qualitäten und Haltungen des englischen 'Gentleman' —: *insofern* ist auch er 'Pragmatist'. Gegenüber Santayanas wesentlich konservativen philosophischen Bemühungen erscheint aber Dewey, in der Wucht seiner revolutionären Stoßkraft, als der radikalere und elementarere Denker. Kein Wunder, daß er wie kein zweiter lebender Philosoph umfassende und tiefgreifende Wirkungen ausgeübt hat auf das Leben nicht nur der eigenen Nation und der angelsächsischen Welt, sondern weit darüber hinaus auf die national-revolutionären Bewegungen der Türkei, Mexikos, *Chinas* (wo er wie ein zweiter Konfuzius verehrt wird). Wenn Graf Keyserling von daher meinte ('Amerika, der Aufgang einer neuen Welt', 1930), Dewey sei wesentlich ein Philosoph für den 'Orient', — der Philosoph einer 'aufgehenden' Welt und habe 'uns' Abendländlern eigentlich nichts zu sagen, so wird diese Spenglerische Geographie, die so altklug einteilt, wo 'Abend' und wo 'Morgen' sei, keinem Herzhaften einleuchten.

des Schämens möglich ist, steht je schon in der Gefahr ihrer Vereitelung, da der Verfall dieser Innerlichkeit an die Stille eines Geheimnisses, das sich an seiner Verschwiegenheit delektiert, immer bevorsteht. Wahrheit lebt in diesen geheimsten und verführerischsten Spuren ihres Verfalls noch als die Verlegenheit, die unbeschwichtigbar bleibt: und noch in dieser tief verborgenen Unruhe erweist sie sich als das, was sie wesentlich ist: Prinzip der Ent-deckung (dis-covery), als welche sie alle Weisen von Verdecktheit, auch die innerlichsten, nicht zuläßt. Das Wesen der Wahrheit, so gefaßt, trägt keine Emphase. Sie ist, als Handeln, in dessen ringsum offene Helligkeit verbracht. Sie sucht nicht das ihre. Sie freut sich über jede Enthüllung und Zurechtweisung, die ihr aus dem Gelächter der klugen Welt, und aus der Welt der Andern, zustößt. Sie ist, als Liebe zu solcher Welt, nüchtern, humorvoll, selbstironisch.

Ich habe im folgenden versucht[1]), probehalber zunächst eine einzige, sehr beschränkte, Perspektive durch die Philosophie Deweys zu legen: über den obigen (moralisch-populären) Wahrheitsbegriff hinausgehend Deweys strengen (Wissenschafts-) Begriff der Wahrheit zu entwickeln, und zwar so, daß von ihm aus zugleich sichtbar wird, wie Dewey — kraft desselben — die schroffe Scheidung von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft — diesen 'Skandal einer doppelten Logik' — zur Aufhebung bringt: (1.) Die Brücke von Naturwissenschaft zu Geisteswissenschaft, die Dewey mit Hilfe seines 'instrumentalen' Wahrheitsbegriffes errichtet, befestigt er fernerhin durch die ständige Anwendung eines radikalen Begriffes der 'Technik', in welchem Begriffe der 'Technik' (und der Kunst) zugleich wesentliche Züge der Deweyschen Ethik an den Tag treten: (2.)

Das Thema einer Annäherung von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft ist ein Thema, das uns jüngeren Deutschen gleichfalls — und vielleicht auch wieder aus einfachsten Motiven der Kameradschaft heraus — am Herzen liegt. Ob sich die Deweysche Brücke halten läßt oder nicht, darüber wird dann freilich auch das Urteil der Fachleute, der Spruch der Logiker, noch einzuholen sein.

1.

Dewey sagt einmal gegen Lotze,[2]) der Beruf der Logiker, ihre ausschließliche Beschäftigung mit Erkenntnisvorgängen, habe sie auf das Vorurteil gebracht, Seiendes müsse irgendwie erkanntes Seiendes sein oder es sei überhaupt nicht — so als ob Dinge oder Charaktere nur da wären als 'ins Auge gefaßte' oder 'be-

1) Die folgende Skizze ist der sehr gekürzte Abdruck eines Vortrags, den der Verfasser, am 31. Januar 1933 vor der Kantgesellschaft in Halle gehalten hat. Es war reizvoll gewesen, diesen ersten deutschen Versuch einer positiven und umgreifenden Darstellung John Deweys und seiner pragmatischen Philosophie gerade in diesem räumlich-zeitlichen Momente vorzutragen: In einer *Kant*-Gesellschaft — und am Abend des Fackelzuges der Nation zur Feier der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler. Dewey steht zur Tradition des deutschen Idealismus — und zu Kant —, als einer seiner mächtigsten modernen Gegenspieler, in einem nahen (von ihm selbst genau bezeichneten) kritischen Verhältnis. Und Dewey steht zur heutigen deutschen Revolution — wohl ohne daß er es selbst weiß oder schon Wort haben möchte — in der eingangs angedeuteten verwunderlichen Nähe.

2) 1903 Chicago Studies in Logical Theory, abgedruckt 1916 in Essays in Experimental Logic.

griffene'. Sie sind aber da als geschätzte, geflohene, gesuchte, gefundene, als im Umstrittensein belebte, sie sind da als Freude, Trauer, als Herstellung, Verwendung, Hantierung, als Verrichtetes oder Beiseitegebrachtes — und sie sind in allen diesen Weisen spezifisch qualifizierte 'Habe'. Indem die Logiker diese vorlogischen Gestalten außer acht ließen, indem sie annahmen, alle Organisation von Seiendem sei eo ipso *gedachte* Organisation, geriet ihre Logik zugleich unter die Herrschaft des Vorurteils, alles Seiende stehe primär im Modus der Wahrheit oder Unwahrheit. Die hilflosen Zirkelbewegungen, in die von da aus jede Theorie des Erkennens hineingerissen wird, zeigte Dewey in seiner Kritik Lotzes auf und gegen diesen Hintergrund entwickelte er im J. 1903 ungefähr die folgenden Thesen, die für alle seine späteren Arbeiten die leitenden Ideen geblieben sind: Seiendes steht nicht primär im Modus der Wahrheit oder Unwahrheit. Nicht einmal derjenige Ausschnitt des Seienden, mit dem der Mensch Umgang pflegt — das er 'hat' oder selber 'ist', ist als solches primär wahr oder unwahr. Die menschlichen Bereiche des Seins und des schlichten Habens sind unendlich viel größer als der Bereich des Wahren; Bezirke des Wahren zeichnen sich episodisch erst da ab, wo ein *menschliches Handeln ganz spezifischer Art:* nämlich ein Fragen und Untersuchen oder gespanntes Ausschauen stattfindet.

Primär wird Seiendes im Modus schlichten Habens oder reflexionslosen Hantierens erfahren und ist darin als ein vage Gefühltes vorhanden. Erst wo infolge ungewohnter Konfigurationen der Situation die Hantierung mit dem Seienden ihren Boden und ihre verläßlichen Horizonte verliert, d. h. in Verlegenheit kommt, wo sich infolgedessen ein Suchen und Fragen, eine Intention auf Wiederherstellung des in Verlust geratenen Spielraumes bemerklich macht, erst da tritt Seiendes in den Aspekt möglicher Wahrheit oder Unwahrheit. Wahrheit ist ein korrelativer Begriff zu Erkenntnis. Erkenntnis aber ist eine spezifische Form menschlichen *Handelns.* Wenn der Pragmatismus die Wahrheit in die Perspektive der Aktivität versetzt, so nicht deshalb, weil hier eine aktivistische Welteinstellung und Weltanschauung zufällig die Feder führte. Was der Pragmatismus zeigt, ist, eher umgekehrt, dies: zur Welt gibt es unzählige Haltungen, die wesentlich unaktivistisch sind: das stille Mitschwingen mit ihr in der Freude, das Bedrücktsein durch sie in der Traurigkeit. Aber überall da verläuft zugleich menschliche Haltung überhalb oder, wenn man will, unterhalb des Bereichs der Wahrheit. Der Bereich der Wahrheit dagegen ist allerdings aktivistisch auszulegen, weil Sein als Wahrheit überhaupt erst auftaucht, wo eine geschärfte Aktivität —: des Erkennens, im Spiel ist. Diese Aktivität aber wird vom Pragmatismus gerade in ihren Grenzen erfaßt: die Aktivität des Erkennens hat jeweils nur episodischen Charakter; jede Erkenntnis bleibt eingelagert in Horizonte, die als nicht erkenntnismäßige das erkennende Subjekt halten, weitertragen und insgeheim leiten; und keine wie immer geartete und wie immer 'reine' Erkenntnis kann ihre je besondere natürliche Situation, zu der sie relativ ist, wirklich transzendieren; sie kann sie nur dialektisch unsichtbar machen und verleugnen. Erkenntnisvorgänge sind episodisch: sie entspringen, wo reflexionsloses Dasein in Verlegenheit gerät, und führen, wenigstens a potiori, zu solchem reflexionslosen Dasein zurück.

Denn alle Erkenntnisvorgänge haben wesensmäßig instrumentale Funktion: sie dienen der Wiederherstellung solchen ursprünglichen Daseins, das in sich selber nicht primär logischen und deshalb auch nicht wesentlich wahrheitshaften Charakter trägt, sondern in jenen vageren Charakteren der Freude, der Traurigkeit oder etwa der Inbrunst, bzw. der Weite, des Reichtums sich abspielt. 'Wahrheit' tritt auf den Plan, wo Vorgänge des Erkennens stattfinden; was näher ihr Ort und Begriff sei, wird klar aus den Phasen, in denen sich ein Erkenntnisvorgang aufbaut. Erkenntnis (welcher Art immer) zeigt — roh und schematisch — drei Phasen: 1. die Erfahrung einer Störung, die einer bisher wohlgestalteten Umgangsweise mit umweltlichen Dingen widerfährt.[1]) Die Störung mag ganz gelinde sein: ein leises Zögern, das den Handelnden inmitten herzhaften Zugreifens befällt oder ein plötzlicher Anflug skeptischer Zurückhaltung inmitten genußreicher Versunkenheit. Die Störungen können robuster sein. Um so deutlicher spielt sich dann folgendes ab. Der Handelnde wird auf sich selbst zurückgeworfen; er hält an sich, nimmt von den Sachen, mit denen er eben noch handgemein oder in die er versunken war, Abstand. Die Sachen stellen sich ihm gegenüber auf als fragwürdige Faktizität. Dieser Vorgang bringt die Subjekt-Objekt-Spaltung zustande, die nicht überhaupt und nicht schon vorgängig zum Denken besteht. Die zweite Phase besteht darin, daß die ausgesetzte Hantierung des Subjekts in der verwandelten Form sich fortsetzt, daß es die Objekte oder die geballte Faktizität, gegen die es sich distanziert hat, in der Einbildungskraft (oder auch handgreiflich) auseinanderlegt in das, was unmittelbar noch taugt für die teilweise Fortführung der bisherigen Hantierung und in dasjenige, was als wegweisendes Anzeichen zu gebrauchen ist für einen passenden Entwurf von Möglichkeiten, auf deren Wegen der ursprüngliche Handlungsbereich indirekt wieder hergestellt werden kann, und zwar so wiederhergestellt werden kann, daß die Faktoren, die die Störung herbeigeführt haben, ausgeschaltet oder geradewegs in Dienlichkeiten verwandelt werden.

Das Faktische als dieses vage Widerständige wird also hier aufgebrochen und auf seine instrumentalen Charaktere hin sondiert. Das Faktische hört auf factum brutum zu sein und wird zu einer Summe von Zeichen und mechanischen Verfügbarkeiten. Es ist von entscheidender Bedeutung, im Auge zu behalten, daß sich dies alles nur zuträgt im aktuellen Vollzug dieser besonderen — zweiten — Phase eines Erkenntnisprozesses. Die hier kunstvoll herausanalysierten und destillierten Bestände von Faktischem, die zwar für diese Phase des Untersuchens in der Tat 'Wirklichkeit' sind, werden nun aber vom Idealismus sowohl wie vom Realismus (nur unter verschiedenen Titeln) zu 'eigentlichen' und 'letztgiltigen Wirklichkeiten' hypostasiert. Indessen führt jeder normale Erkenntnisprozeß aus dieser zweiten in eine dritte Phase, in der er erst zu Ende kommt. Und in dieser dritten Phase findet ein Zurücktauchen in kunstlosere und völligere Wirklichkeit

1) Der Titel: 'wohlgestaltete Umgangsweisen' umfaßt natürlich beispielsweise auch alle diejenigen Teile irgendeiner *Wissenschafts*-'Praxis', die im Augenblick nicht in Frage stehen, sondern einfach vollzogen werden. Nur wo solche Teile gegeneinander in Spannung geraten, — '*gestört*' werden, — kommt es zu Erkenntnishandlungen im eigentlichen Sinn.

statt, auf die jene abstrakt-analytischen 'Wirklichkeiten' (Faktizitäten) stets bezogen waren und blieben. .

Die dritte Phase vollzieht zunächst den experimentellen Zusammenschluß der analysierten Verfügbarkeiten mit dem Möglichen — mit dem gedanklich, ideell Entworfenen, das sich in den aufgespürten Zeichen gemeldet hatte. Die verbliebenen Verfügbarkeiten werden mit den zuerst nur ausgedachten, inzwischen aber wirklich bewerkstelligten neuen Sachverhalten zusammengebracht. Wird dadurch die gestörte Hantierung tatsächlich wieder in Gang gesetzt, so erweist sich damit die vollzogene Sondierung des Faktischen auf Verfügbares und auf sich anzeigende Möglichkeit hin, als *wahr:* die Intention, unter der das Faktische analysiert wurde, erfüllt sich. Subjekt und Objekt, Faktizität und Möglichkeit vereinigen sich wieder zu einer wohlgeordneten Einheit der Hantierung oder des Genusses. *Wahrheit bedeutet: Erfüllung von jeweils vorfallenden Untersuchungs- und Lösungsintentionen.* Der wieder beherrschte Fortgang der organisch-einigen Hantierung oder die wiederhergestellte Lebenseinheit schlicht genießenden Umgangs steht fernerhin noch im Zeichen der Wahrheit nur insofern, als eine Erinnerung fortwährt an die überwundene Spaltung, oder insofern die wiedererrungene Handlungseinheit neuerdings durchsetzt wird von sorglicher Antizipation möglicher künftiger Beeinträchtigung oder Störung.

Diese Theorie der *Wahrheit*, die nur als das Korollarium einer triftigen empirischen Beschreibung der *Erkenntnisvorgänge* verstanden sein will, behauptet nun ihre Giltigkeit nicht nur, wie es scheinen möchte, für den Bereich des (sogenannten) technischen, auf Naturbeherrschung bezogenen Wissens, sondern ebensosehr für die in Deutschland sogenannten Geschichts- und Wert- (oder: Geistes-) wissenschaften. Gerade indem Dewey zeigt, daß dieselben Methoden auch in diesen letzteren Bereichen, obzwar spezifisch abgewandelt, walten, will er die Mauern niederlegen, die ein geistiger Feudalismus immer von Neuem — hier: für das 'höhere' 'Reich der Werte', des 'Geistes', errichten möchte. Dewey sucht zunächst zu zeigen, daß sich vor allem der Wahrheitsbegriff innerhalb der 'Wert'-Erkenntnis im Prinzip von demjenigen der 'Natur'-Erkenntnis nicht unterscheidet: Wo immer eine schlichte reflexionslose Freude an natürlich empfundenem Guten oder an Geliebtem sich in ein Wertwissen verwandelt, schieben sich Reflexionsvorgänge, Erkenntnisvorgänge ein von prinzipiell gleicher Struktur wie die vorstehend skizzierten. Werte, Wertwissen entsteht, wo Gutes (d. h. freudig Empfundenes) mit anderem solchem Guten kollidiert. Eine natürliche Einstellung zu einem bestimmten Guten oder Geliebten gerät in Spannung zu einer zweiten, gleichfalls konkreten liebenden Verhaltung, die die Gestalt der ersten stört. Eine Rekonstruktion der ersteren ist dadurch benötigt, und zwar eine Rekonstruktion mit dem Ziel, daß die zweite störende Gestalt entweder zum Zerfall gebracht oder mit einbezogen werden kann. Man denke hier an geschichtliche Auseinandersetzungen, etwa des katholischen Christentums mit der antiken Kultur, die nachdringt und verarbeitet sein will oder an die Verarbeitung nachdringender europäischer Tendenzen im neuen amerikanischen Frontierleben usw. oder, am deutlichsten, an Glaubenshaltungen einer älteren Generation, die von

einer jungen Glaubensbewegung (sofern die radikal und umfassend ist) erschüttert werden und sich alsdann zu Anschlußaktionen aller Art (äußeren und inneren) genötigt sehen. In allen diesen Fällen besteht eine Verlegenheit des Lebens. Die benötigte 'Rekonstruktion' verläuft dann so, daß ein bisher natürliches Gutes sich gegen das fragende Subjekt loslöst, ihm als befragte Faktizität gegenübertritt, so, daß sie sich in ihre variablen Elemente, in ihre beweglicheren Beziehbarkeiten analysieren läßt. Solche sich nun herausstellenden möglichen Beziehungen, solche projizierten Idealitäten nennt man in diesem Bereich: 'Wertstrukturen'; und die Fülle der Wege, auf denen sich solches analysiertes Gutes zu neuen Erfüllungskomplexen verbinden läßt, nennt man die 'Dialektik der Werte'. So sind, leicht ersichtlich, alle Weisen geschichtlichen Verstehens, die sich ausbilden lassen, als Vermittlungen zwischen sich zunächst störenden Erfahrungsweisen, nichts anderes als wiederum analytisch experimentierende Erkenntnisvorgänge, die sich in den oben geschilderten Phasen vollziehen.

1. Phase: Erfahrung kollidierender Bereiche von Gutem.

2. Phase: Analyse jedes dieser Bereiche in seine beweglichen Elemente, Überlegung von möglichen Vermittlungen, Verbindungswegen zwischen ihnen mit der Intention auf die Wiederherstellung der Integrität des totalen Erfahrens, in welchem beide Bereiche mehr oder weniger adäquat unterkommen sollen.

3. Phase: *Wahr*-machung (verificatio) als experimentierend ausgeführte Erfüllung dieser aktiven Intentionen.

Es zeigt sich, auch diese Erkenntnisvorgänge im Bereich des Geschichts- und Wertwissens tragen wiederum *praktischen* Charakter: wieder ist Wahrheit *instrumental* zu Erfüllung. Die erstrebte Erfüllung freilich, etwa das resultierende geschichtliche Verstehen einer 'vergangenen' in den Zeichen einer 'neuen' Zeit, mag hernach vorwiegend als *ästhetischer* Genuß — (beispielsweise) — erfahren werden, sofern eben der betreffende Verstehende zufällig 'ästhetisch' veranlagt ist. *Wahrheit* ist stets ein *praktischer* und instrumentaler Begriff: der besondere Erfüllungsbereich aber, zu dem sie jeweils instrumental ist, wird dadurch nicht präjudiziert; der mag je nachdem vorwiegend praktisch oder theoretisch oder ästhetisch oder religiös sein. So lassen Natur-Erkenntnis einerseits und Geschichts- oder Wert-Erkenntnis andererseits bei Dewey im Grunde den gleichen Begriff der Wahrheit hervortreten. Dieser Wahrheitsbegriff ist — beide Male — das Korrelat zu einer eigentümlichen Theorie der Erkenntnis. Erkenntnis ist — für beide Seiten gleichermaßen — gefaßt als eine Verhaltungsweise, die episodisch im Verlaufe natürlichen Daseins entspringt und dahinein zurücktaucht. Erkenntnisfunktionen sind instrumental, — und zwar instrumental nicht zu Wissen als selbständigem Wissensgehalt, sondern instrumental zu Leben: alle Wahrheit des Erkennens mündet aus in die Wiederaufnahme des einfachen Daseins in seinem Fortgang, mündet aus in die aktuelle Freudigkeit, die sich in solcher fortgängigen Praxis von selber zuträgt, und zwar sich nun mit größerer Sicherheit zuträgt, weil jene Episode der Erkenntnis, der artikulierten Besinnung sich als nachwirkende Umsicht und Helligkeit im Tageslauf selbst ansiedelt. Erkenntnis und Wahrheit sind in völliger Kommunikation mit dem Werktag. Wahrheit wird nicht aufgeschichtet zu feudalem und herrsch-

süchtigem Besitz; Wissen bildet keinen Staat für sich selbst, ist kein höheres Reich gegen das Gemeinwesen des Alltags.

2.

Im Vorstehenden zeigte sich, wie Dewey die Natur- und Geisteswissenschaften einander zuordnet, indem er für beide Gebiete die kontinuierliche Geltung des gleichen Wahrheitsbegriffes aufweist. Ein weiteres Stück gemeinsamen Bodens wird für die beiden Wissenschaftsbereiche von Dewey dadurch zurückerobert, daß er den Begriff der *Technik* so tief faßt, daß die Geisteswissenschaften — die Wissenschaften des Verstehens — zur Technik eine ebenso intime Beziehung aufnehmen, wie sie konventionellerweise immer nur für die Naturwissenschaften, wo diese Beziehung allerdings augenfälliger ist, geltend gemacht wird. Alle Wissenschaften, auch die verstehenden, sind *experimentierende* Unternehmungen und insofern schon, rein intern betrachtet, '*praktische*' Unternehmungen. Wenn es ferner für die Naturwissenschaften zutrifft, daß sie systematisch Techniken der Naturbeherrschung ausbilden, so gilt wiederum dasselbe von den Geisteswissenschaften: die bilden Naturbeherrschung in nur anderen Richtungen aus: z. B. eine Technik der lebendigen Herrschaft über die Mächte des menschlichen Gedächtnisses. Die Vergangenheiten, die im Gedächtnis der Menschen nachwirken, wissenschaftlich verstehen heißt: praktische Herrschaft über sie gewinnen, so daß man freier, sinnvoller, mit ihnen umgehen kann im Fortgang der Gesamtsituation des Lebens. Dewey glaubt, daß gerade für die Geisteswissenschaften der Satz gilt, daß jede große Anschauung, jede echte 'theoria' nur dadurch in der Liebe ihres Gegenstandes lebendig ist, daß sie ihn zugleich praktisch sein läßt. Ihn praktisch sein lassen, heißt: in ihm seine eigenen Instrumente entdecken, vermöge welcher er Kommunikation unterhalten kann zwischen sich und einer Welt, die sich gegen ihn — in der Zeit — wandelt. Ihn praktisch sein lassen, heißt: statt ihn bloß 'feststellend' zu 'verstehen', ihn fragen, welche elementaren Wirklichkeiten in ihm ruhen, die sich auflockern lassen zu neuen Freiheiten der Aktion und Reaktion auf verwandelte Lagen und Bedingungen. Damit aber tut dann der Geisteswissenschaftler dasselbe wie der Naturwissenschaftler: er experimentiert mit seinem Gegenstand; er löst die Gegenstände als unmittelbare, unartikuliert gegebene oder gelebte 'Werte' auf in Wirkfaktoren, er sieht in ihnen Instrumente, 'Kausalitäten'. Die von Dewey hier vorgenommene praktische Verkopplung von *Wert* — mit seinen wirklichen *Mitteln;* von 'Verstehen' — mit Einsicht in implizite 'Kausalitäten', ist bei ihm eine bewußt ketzerische Lehre. In Europa, speziell in Deutschland, sagt man, das 'Verstehen' von Wertgebilden sei etwas vollkommen anderes als das 'Erklären' von Ereignissen aus ihren Kausalzusammenhängen. Diese Unterscheidung, der Dewey nur eine oberflächliche, keine grundsätzliche Geltung und Tragweite einräumt, geht — in ihrer tieferen Absicht — auf die Griechen zurück. Denn die Griechen begründeten die Meinung, zwischen einem *Wert* und den natürlichen Ereignissen, die ihn *bewirken* (sei es schaffen, sei es umschaffen) bestehe keine innere Gemeinschaft. Und diese Meinung, die für die athenische Philosophie wohl fundiert war in der sozialen Scheidung zwischen schaffenden Sklaven und

besitzenden (Wert-genießenden) Vollbürgern, hat in der modernen europäischen Wertheorie eine umfassende Auferstehung gefeiert.

Diese moderne Wertlehre liegt nun aber (laut Dewey) in großen eigenen Konfusionen — denn im Anschluß an die Männlichkeit der Renaissance schätzt ja der moderne Mensch im Grunde den Schaffenden (Arbeitenden) höher als den Genießenden (Besitzenden) — z. B. den Künstler höher als den Ästheten, währenddessen aber jener 'reine' 'Verstehende' den die 'Ursachen', die 'Mittel', der Prozeß der Zeugung nichts angehen soll, gerade wieder den Standort des Ästheten oder Besitzenden einnimmt. Gegenüber europäischen Werttheorien ist Deweys Position kurz folgende: 'Werte' sowohl wie Bedeutungen entspringen in dem natürlichen Vorgang der Geselligkeit des Menschen. Bedeutungen sind das Mittel; das sich zwischen zwei Menschen einstellt, sofern sie ihr Handeln wechselweise verstehen. Jedes schweigende Einander-Wahrnehmen und Einverständnis ist der Struktur nach schon Wechselrede und Dialog in den Zügen von Bedeutungen, an denen beide Partner gleichsinnig teilhaben. Natürliche soziale Tendenzen sind am Werke, solche momentanen Bedeutungen qua Werte aufzubewahren, zu verläßlichen Gebrauchs- und Genußgütern, Denkmälern, Idolen zu festigen — ihre Wert*geltung* zu fixieren.

An dieser eifrigen Aufbewahrung der Bedeutungen, Geltungen, Werte teilzunehmen bzw. ihre bloße Schaustellung und Nachempfindung zu betreiben, kann nicht Geschäft der Philosophie sein, auch nicht Geschäft der Historie, sofern Historie echte *Wissenschaft*, d. h. vom Impuls philosophischen Fragens beseelt ist. Beschränken wir uns hier auf die allgemeinsten Perspektiven, die sich von Deweys Begriff der *Philosophie* her hinsichtlich des sogenannten Reiches der '*Werte*' und 'Geltungen' ergeben: Geschäft der Philosophie ist die *Kritik* solcher natürlich erwachsenen 'Wertreiche'. Sie hat zu fragen: wie kam der jetzt fixierte Anspruch irgendeines Wertes zustande? Wie wirkt er sich aus? Aufgabe der Philosophie als Kritik ist gerade, die bestehende Geltung eines Wertes in Frage zu stellen, das aber heißt: in den lebendigen Prozeß der Wert-*Zeugung* zurückzutauchen — also aus der Haltung des Besitzenden überzugehen zur Überprüfung der Wirkkräfte (*Kausal*reihen), die einen Wert zustandekommen ließen, ihn *schufen* und die von ihm weiterhin ausgehen.

Philosophie als Kritik hat zu fragen: Auf welchen offenen oder geheimen Wegen kam es zu dieser Wertgeltung? Auf welchen offenen oder geheimen Wegen wirkt sie auf das konkrete Verhalten der Menschen ein — insbesondere auf ihre *Freiheit*, miteinander intelligent umzugehen und zueinander offen zu sein?

Der Philosophie geht es um diese Freiheit der Menschen zueinander — und folglich hebt ihr Verstehen von Werten darauf ab, sie intelligenter Beherrschung zugänglich zu machen, indem sie ihre internen Mittel- und Folgebezüge an den Tag bringt und auseinanderlöst. Indem sie dies tut, löst sie die *Unbedingtheit* eines Werts — seine unverständige Selbstherrlichkeit — auf und überantwortet ihn der natürlichen Kritik, die gegen jeglichen Wert im selben Augenblicke laut wird, in dem ich, gewissermaßen als sein ehrlicher Anwalt, mich dazu entschließe,

auf das Ganze der *dinglichen* Zusammenhänge, die ihn tragen, gehorsam zu horchen.[1])

Menschen verschließen sich gegeneinander (und gegen sich selbst: gegen ihr eigenes Wachstum und lebendige Anpassung) mit nichts so sehr als mit dem, was sie für ihre 'unmittelbaren' Werte halten. 'Die Tragödie ist, daß in so vielen Fällen die Ursachen, die zu dem fraglichen Ding als einem Werte führen, keine Gründe sind für sein Gutsein, indessen die Tatsache, daß es ein unmittelbares Gut ist, die Tendenz hat, jenes Forschen nach den Ursachen, jenes der Leidenschaft entzogene Urteil fernzuhalten, das die Bedingung der Verwandlung von de facto Gutem in Gutes de jure ist.'[2]) Dieser paradox stilisierte und ketzerisch beladene Satz läßt sich zu dem einfacheren vergröbern: daß das dumpfe oder heftige Gefühl für Werte, die in sich selber gründen, dazu geneigt sei, den 'wahren (ding-haften) Grund', auf dem solches Gute ins Spiel kam und auf dem es weiterhin sein Spiel treiben wird, aus den Augen zu rücken; und die Ursache seiner unmittelbaren Werthaftigkeit sei derweilen nur mein fixierter Besitzerwille, der sich dagegen sperrt, sich hinauszuwagen in die Weite und Offenheit der Vermittlungen (Kausalreihen), durch die dieses geliebte Ding mit dem übrigen Naturlauf anfänglich verknüpft war und auch weiterhin, nur vielleicht unbemerkt (und dann heimtückisch), verknüpft bleiben wird; — ich sperre mich gegen die 'Vermittlungen' eines Guten, durch die es mich, seinen Besitzer, in die Fortgängigkeit der Natur

1) So ist auch das Ideal der 'Freiheit', darum es in der Philosophie Deweys geht, keine petitio principii (wie es zunächst scheinen möchte): auch sie ist kein 'unbedingter' Wert. Denn die so wie hier verstandene Freiheit ist ja nur die Folgsamkeit gegen die natürliche *Funktion* des Verstandes (weiteste Verbindungen zu stiften) und gerade nicht irgendein Wert im Sinn einer *substantiellen* Selbstherrlichkeit und Unbedingtheit. Da aber — andererseits — diese Freiheit *denkende* Freiheit ist, ist sie ebenso entschieden einem willenlosen Zerfließen und Offensein entgegengesetzt und ist vielmehr die feste Gestalt eines Ichs, das sich kritisch reflektierend und bewußt zum Subjekt seines situationsgetreuen Handelns ausbildet, — zum dinglich-treuen Subjekt.

Mit den '*dinglichen*' Zusammenhängen sind (oben im Text) alle die Aktualitäten und Potentialitäten einer Situation gemeint, kraft welcher die 'Korrespondenz' eines *Subjekt*verhaltens mit seiner *Welt* so geschieht, daß Subjekt und Welt miteinander und ineinander *ein* 'Ding' sind: die Welt reicht (das ist seit 1894 ein Grundsatz der Deweyschen Philosophie) — in Gestalt organischer Attitüden und in Gestalt seelischer Dispositionen (z. B. Atmung; Stimmung) mitten in das Subjekt hinein — entsprechend der oben (S. 239) angedeuteten Lehre von der stets nur partiellen und erkenntnistechnisch-episodischen Subjekt-Objekt-Spaltung, so daß das Subjekt *auch* in der Haltung relativ zurückgezogener Besinnung, oder 'freier' 'eigener' Entschließung, immer doch mit dem *Gehalt* der Besinnung, des Entschlusses *in* der Welt verbleibt. Entsprechend ist Frei-sein nicht eine Unabhängigkeit des Ichs gegen die Welt, sondern eine Technik, die dingliche Einheit von Subjekt und Welt in ihrem Aufbau zu regulieren. Jede solche (regulative) Selbst-Verbesserungs- oder Selbst-Befreiungsabsicht enthält daher in sich wesentlich eine 'Ingenieuraufgabe', nämlich die Aufgabe, in meinen Aktionssphären dingliche Veränderungen vorzunehmen, durch die der Kreislauf — 'Organismus-Welt', — spezifischer Widerwärtigkeiten, Stauungen entledigt wird. 'Unbedingte' Selbstbefreiung ist unter allen diesen technischen Möglichkeiten gerade die extremste Form der '*Verwicklung*': sie ist *Kriegs*-Erklärung und geht dessen drastischen und wesentlich ironischen Erfahrungen entgegen.

2) Experience and Nature, ch. X, (Existence, Value, and Criticism).

wieder zurückstoßen möchte. Gegen diesen Rückschlag der Liebe und gegen diese Rückverschlingung in den forteilenden oder widerpartnerischen Fluß des größeren Lebens will ich mich und mein geliebtes Gutes feindselig abschotten. 'Unmittelbare' Wertgefühle sind eigenwillige Verschließungen eines Besitzes gegen die Mühe, ihn im offenen Spiel mit Rivalen und Gegenkräften elastisch zu bewahren — mit anderen Worten, ihn zu einem 'Guten de jure' zu erweitern.[1])

Solches Einschließenwollen und solches Trotzen wird indessen von Dewey nicht moralisch verurteilt, sondern als eine tiefste und elementare Tendenz in allem geschichtlichen Dasein begriffen: eine Tendenz, die — als Gegenpol zur Offenheit des Verstandes — im Bereich des geistig-geschichtlichen Lebens nur wiederholt, was schon im Bereich der untermenschlichen Natur angetroffen wird. Denn schon die anorganischen Naturvorgänge zeigen die gleiche polare Spannung zwischen Contraktion und Expansion.[2])

Alle Bereiche der Natur enthalten, wie die moderne Physik bestätigt, Geschichten, d. h. Ereignisverläufe mit Anfangs- und Endtermen, hiermit enthalten sie sowohl Kontinuitäten wie Verschlüsse, Brüche. Im geschichtlichen Dasein des Menschen zeigen sich, *weil* es ein Stück Natur ist, deren Züge: Kontinuität sowohl wie Verschluß, Abbruch, feindselige Exklusivität. Darüber stehen bei Dewey (Experience and Nature, Kap. VI, Natur, Geist und Subjekt): einige klassische Bemerkungen:

'Wie jedes natürliche Ereignis steht auch das menschliche Individuum in der Gewalt seiner Dunkelheit und von dort her ist es in ein blindes Alleinsein gestürzt. Der Mensch umarmt sich in seiner Isolierung und sträubt sich gegen das

1) 'Gutes de jure' gegenüber 'Gutem de facto' ist hinmit *rationales* Gutes; 'ratio' ist Verstand; Verstand aber ist (bei Dewey): Offenheit, Kommunikation. Man sieht: Deweys 'Anti-Intellektualismus' (S. 237f.; 242f.) ist nicht gegen den Verstand der Verständigen gerichtet, dem vielmehr (anders als in der modernen deutschen 'Existenzphilosophie') Höchstes zugetraut wird —: nämlich die Kraft tätiger Kommunikation. Dewey faßt die ratio als schaffende Kunst. Dieser eigentümliche Begriff der Kunst, der Technik kommt gerade immer da zum Vorschein, wo man ihn am wenigsten vermutet. Dewey definiert z. B. Philosophie als 'Kritik der Kritik' — und fährt dann zu unserm Erstaunen fort: in dieser radikalen Helligkeit der Kritik lebend ist der Mensch Künstler und sein Leben Kunst. Denn Künstler sein heißt wesentlich dies: die Aufmerksamkeit auf passende Mittel, auf die instrumentalen (technischen) Phasen der natürlichen Ereignisse so universell zu betätigen, daß dieses 'instrumentale' Schaffen sich zugleich als 'Konsummation' — als Erfüllung — erfährt. — Mit diesem Begriff der Philosophie als Kritik, der Kritik als Kunst, und der Kunst als einer lebendigen Spannung zwischen Instrumentalität und Konsummation, zwischen intelligentem Schaffen und anschauender Freude (zwischen 'praxis' und 'theoria'), hat Dewey die Idee der Technik in das innerste Leben des Geistes eingeführt, — die Idee der Technik im Sinne eines Vermögens, allerorten verläßliche Interaktionen, gründliche Kontinuitäten zu entdecken und sie verfügbar zu halten und einzusetzen gegen die entgegengerichteten Tendenzen der Natur zu enger, exklusiver Insularität.

2) Schon dieses Faktum der Wiederholung der angedeuteten 'Natur'phänomene im Bereich des Geistigen und Geschichtlichen, weist nach Deweys Meinung darauf hin, daß das wissenschaftstheoretische Ausspielen der 'Geschichte' gegen die 'Natur' von Seiten des Geistes mehr eine patriotische — (lokalpatriotische) — als eine philosophische Unternehmung gewesen ist.

Entschließen, gegen das Gib und Nimm der Kommunikation mit den verfügbaren Kräften der Welt, gleich als gälte es in dieser ängstlichen Abwehr einen Kampf um die Eigentlichkeit seiner Existenz. Selbst kommunikabler Sinn ist in die Färbung des Unkommunizierten getaucht; da ist eine Qualität von Reserve in jeder Öffentlichkeit. Alles mag man dieser unverrückbaren Vereinzelung des Menschen antun, nur nicht, daß man sie los wird. Die Stimmung, die in ihr gründet, kann eine bittere Sehnsüchtigkeit in die Erfahrung werfen. Sie mag dazu führen, daß sich das Selbst ruhelos und unstillbar herumwirft und an jede Gelegenheit äußerlicher Betriebsamkeit und Zerstreuung verfällt, nur um *ihr* zu entrinnen. Sie mag liebevoll genährt und ausgebildet werden in einer trostreichen Gelassenheit gegenüber den Affären des Lebens und endet dann in dem abwegigen Glauben an die Überlegenheit des privaten inneren Lebens gegenüber allem anderen oder in der Illusion, daß so etwas wie echte Befreiung gelingen könne durch eine fleißige Behütung des Herzens vor dem Betrieb der Welt und der Gesellschaft. Sie mag sich Ausdruck schaffen in systematisch ausgearbeiteten Weisen der Zärtlichkeit und Rührung über sich selbst und in Ausbrüchen eines großtrotzigen Schreis: Hier stehe ich und kann nicht anders. Sie mag zu einer vernunftlosen Loyalität gegen offenbar verlorene Sachen und zu bodenloser Hoffnung stark machen, — und die Ereignisse mögen manchmal sich so schicken, daß solch abwegiger Glaube recht behält.'

Aufgabe der Philosophie ist es, diese Dunkelheit, in der sich der Mensch herumwirft, für ihn aufzuklären.[1]) Natur ist dieses Gute und Böse: Kommunikation und Trotz. Vernunft ist das Bessere der Natur selbst: die Auflösung des Trotzes durch die Bloßlegung und das weitherzige Ausdenken von natürlichen Mitteln der Kommunikation. Geist, Philosophie ist die Ausgestaltung und Artikulation der Wege, auf denen die zerstreuten Möglichkeiten des Guten miteinander in Verbindung gesetzt werden, so daß sie in dieser innigeren Kommunikation eine stärkere Macht gewinnen, — größere Elastizität oder: Wandelbarkeit in der Zeit nach Maßgabe der Bedingungen, Umstände, 'Weltlage'. Die alten ('unmittelbaren') Werte einer geschichtlichen Epoche sind begriffene, 'verstandene' Werte nur, wenn sie dazu erlöst sind, ein neues gegenwärtiges Reich des Lebens zu 'vermitteln'. Indem Erkennen dieses Aufschließen und Vermitteln ist, erweist es sich als schaffende Kunst, die (wie das gleiche von jedem bildenden Künstler gilt) nur dann ihre Begriffe, Schlüsse und Ansichten zu '*vollendeter*' Giltigkeit gereinigt hat, wenn solche geglückte Konsummation zugleich fortgeht und sich *end-los* brauchbar erweist zu neuer 'instrumenthafter' 'Verwendung' und 'Nutzung'.

Ich sehe namhafte Philosophen Deutschlands aufstehen — unter ihnen allerdings nicht Immanuel Kant, der den 'neuerdings erhobenen vornehmen Ton' in der Philosophie nicht liebte — und höre sie sagen: 'So ist denn diese Philosophie Deweys Weltverbesserung. Philosophie jedoch hat es nicht mit dem besseren,

---

1) Von den ethischen Schriften Deweys bildet man sich eine richtige Vorstellung, wenn man sich denkt, daß er zu all den einzelnen seelischen Verstellungen, die in dem zitierten Stück angedeutet sind, systematisch zu Ende gedachte 'Kritiken' geschrieben hat, — eine umfassende 'Pathologie des Gutseins' (um seinen Ausdruck zu gebrauchen).

sondern dem höheren Dasein des Menschen zu tun.' Darauf hat Dewey, der gerade hier sich als Amerikaner in einem besonderen Gegensatz zum geistig-feudalen 'Deutschland' empfand, sehr eingehend geantwortet. Eine kurze (und ironische) Antwort aber hat der anfangs genannte Santayana darauf erteilt. In Santayanas 'Soliloquies in England, and later Soliloquies' findet sich eine Satire über den 'Höheren Snob'. Er verdeutlicht das Prinzip desselben an Byron und hauptsächlich an Nietzsche. Wie immer verständnislos die dortigen Analysen gegen den positiven Gehalt der Nietzscheschen Philosophie sein mögen (wir wittern hinter ihnen einen tiefen und hartnäckigen Antagonismus gegen uns Deutsche überhaupt) — sein Reiterstück gegen die Burgen des Geistig-Höheren (die auch von uns heute — auf andere: auf *unsere* Art, berannt werden) beschließt dieser Spötter, halb im Spiele, halb im Ernst, folgendermaßen: 'Eine Orchidee mag nicht schöner sein als eine Lilie, aber sie ist höher; Philosophie mag nicht wahrer sein als Wissenschaft (vielleicht überhaupt nicht wahr)', aber sie ist höher, denn sie macht sich über alles als über das Ganze her. Glaube mag nicht verläßlicher sein als Vernunft, aber er ist höher. Unsättigbarer Wille mag nicht zuträglicher sein als verständiges Bewahren meiner selbst und Beachtung der anderen — aber er ist höher; Krieg ist höher, obzwar schmerzhafter, als Friede. Das perpetuum mobile ist nicht vernünftiger als Bewegung auf ein Ziel hin, und Stelzen sind nicht bequemer als Schuhe, aber sie sind höher. In allen Dingen bedeutet das Höhere — wo nicht das Bessere — dasjenige, wovon abzulassen Torheit und Eitelkeit nicht überstehen könnten. Höher ist das Wort, womit wir das Unverteidigbare verteidigen. Es ist eine Erklärung der Reulosigkeit von seiten der Unvernunft, ein Schrei, der ein Vorurteil schaffen will zugunsten alles dessen, womit man Menschen tyrannisieren kann. Es ist das Kennwort des höheren Snob. Der erste, der es gebrauchte, war Satan, als er erklärte, er könne mit keiner anderen Existenz als der, der Höchste zu sein, sich zufrieden geben; — während der Höchste gleichzeitig sich sagte, es sei keine Herabsetzung, in die Form des Niedersten einzugehen, da auch das Niederste seine eigene Vollkommenheit habe — und daß da nichts *besser* ist als eben dies.'

DIE FARBE IN DER MALEREI

AM BEISPIEL VON REMBRANDTS LETZTEM SELBSTBILDNIS ERLÄUTERT

Von Heinrich Lützeler

'Es ließe sich denken, daß jemand eine Monographie des Blaus schriebe; von dem dichten wachsigen Blau der pompejanischen Wandbilder bis zu Chardin und weiter bis zu Cézanne: welche Lebensgeschichte!' So umreißt Rilke in einem Brief des J. 1907 eine *Aufgabe*, die letztlich die ganze Welt der künstlerischen Farbgestaltung umfassen müßte.[1]) Die ganze Welt, nicht nur die Malerei; denn auch Plastik und Architektur sind häufiger, als man gemeinhin weiß, bemalt worden, und grundlegende Änderungen des Eindrucks hat die Bemalung gegenüber dem heutigen Zustand zur Folge gehabt, etwa an der Fassade des Straßburger Münsters, um nur ein uns besonders nahes Beispiel zu nennen.[2]) Aus diesem gewaltigen Kosmos der künstlerischen Farbgestaltung soll hier jedoch nur die Malerei ausgewählt werden, und zwar unter Verzicht auf abstrakt-methodische Erörterungen oder auf verwirrend viele und nur flüchtig berührte Beispiele: die schlichte Betrachtung von Rembrandts Letztem Selbstbildnis (Köln, Wallraf-Richartz-Museum) möge in dieses weitschichtige Fragengebiet einführen.

Indem sich die Aufmerksamkeit von vornherein auf ein tiefsinniges Meisterwerk der nordischen Malerei sammelt, muß sich unmittelbar der *Rang der Farbbetrachtung* ergeben: ob sie lediglich eine Sache für Kenner ist und also schließlich über das Geschmäcklerische nicht hinausgeht, oder aber, ob sie zu den persönlichen und volkhaften Grundkräften eines Werkes vorzudringen vermag. Nur im letzteren Falle hätte sie Gewicht; im ersteren käme ihr für die Schule wahrlich keine Bedeutung zu.

Die Frage nach dem Rang der Farbbetrachtung muß zusammen mit der Frage nach der *Leistung der Farbe im Bildganzen* beantwortet werden. Es ließe sich zunächst einmal denken, daß die Farbe unterstriche, was auch schon andere Bildfaktoren ausdrücken, indem z. B. dem bewegten Rhythmus das Durchlaufen einer großen Farbskala oder dem grämlichen Gesichtsausdruck ein grämliches Grau im Hintergrund entspräche usw.; dann wäre die Farbbetrachtung lediglich ergänzender Natur. Es könnte aber auch allein in der Farbe sich etwas ausdrücken, was sonst nicht im Werke sichtbar würde; dann müßte man durch Nichtbeachtung der Farbe Wesentliches versäumen, und die Farbbetrachtung wäre unentbehrlich. Ohne Zweifel gehören manche Bilder der ersten Gruppe an; aber gibt es auch solche der zweiten? Vor allem diese Frage sei an das Rembrandtbildnis gerichtet.

---

1) Rainer Maria Rilke, Briefe aus den Jahren 1906—1907. Leipzig 1930. S. 360.

2) Vgl. Tafel 30, 42 u. 43 bei Hermann Phleps, Die farbige Architektur bei den Römern und im Mittelalter. Berlin (1930). — Ferner Heinrich Lützeler, Die Bedeutung der Farbe für den kirchlichen Innenraum. In: Kunstgabe des Vereins f. christl. Kunst im Erzbistum Köln u. Bistum Aachen. 1931. Köln 1931. S. 9—19.

1. SCHWIERIGKEITEN UND HILFSMITTEL DER FARBBETRACHTUNG

Der Beantwortung der in der Einleitung aufgeworfenen Fragen stellt sich eine Fülle von Schwierigkeiten entgegen.

Zunächst einmal ist spärlich und oft unzureichend die *wissenschaftliche Literatur*. Für die Erschließung der künstlerisch gestalteten Farbe (im folgenden kurz 'künstlerische Farbe' genannt) schaltet die Farbpsychologie aus, soweit sie nicht nachdrücklich ästhetisch eingestellt ist.[1]) Höchstens werden ein paar Grundbegriffe geklärt, und am Rande solcher Schriften finden sich manchmal einige Hinweise auf die besonderen physikalischen und psychologischen Bedingungen, unter denen der Maler arbeitet ('Gemäldeoptik').[2]) — Wichtiger ist bereits die ästhetisch eingestellte Farbpsychologie; aber da sie der Farbe schlechthin gilt, wird sie nur zum Teil den reichen Möglichkeiten des Kunstwerks gerecht.[3])— Wie aber steht es um die Kunstliteratur? Oft schweigt sie sich ganz über die Farbe aus; oft gibt sie nur Andeutungen. So sind in Dessoirs 'Ästhetik' von 443 Seiten nur rund zehn, in Volkelts Riesenwerk mit seinen 1751 Seiten knapp zwei Dutzend der Farbe gewidmet. Dabei sind eingerechnet außerkünstlerische Erörterungen über die Farbe am menschlichen Leib und elementar künstlerische Bestimmungen wie über abbildliche und nichtabbildliche Farbe, die weit unter dem geheimnisvollen Leben einer schöpferischen Malkunst bleiben.[4]) Es wäre ebenfalls irrig, anzunehmen, ästhetische Sonderabhandlungen über die künstlerisch gestaltete Farbe griffen hier ergänzend ein; manche von ihnen dringen trotz ihres Titels kaum bis zur künstlerischen Farbe vor;[5]) manche behandeln nur das Allererste und -einfachste[6]); manche enthalten lediglich anregende Teilergebnisse.[7]) So bliebe denn nur noch das kunstgeschichtliche Schrifttum; auch hier ist die Ernte gering: nur in ersten Ansätzen wurde bisher der Farbstil einer Zeit und

1) David Katz, Die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung. In: Zeitschrift f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane. Leipzig 1911. — E. Matthaei, Die Welt der Farbe. Sitzungsberichte, hrsg. v. Naturhistorischen Verein der preußischen Rheinlande und Westfalens. 1926. Bonn 1927.

2) Hermann v. Helmholtz, Vorträge und Reden. 5. Aufl. Braunschweig 1903. — Karl Bühler, Die Erscheinungsweisen der Farben. Jena 1922. (Hdb. d. Psychologie. T. 1: Die Struktur d. Wahrnehmungen. H. 1.) — Wilhelm Ostwald, Malerbriefe. Leipzig 1904.

3) G. J. v. Allesch, Die ästhetische Erscheinungsweise der Farben. In: Psychol. Forschung. Bd. 6. Berlin 1925. — David Katz, Psychologisches zur Frage der Farbgebung. In: Kongreß für Ästhetik u. allgem. Kunstwiss. Bericht. Stuttgart 1914. — Richard Müller-Freienfels, Psyhcologie der Künste. München 1922. S. 283ff. (Kafkas Hdb. der vergleichenden Psychol. Bd. 2.).

4) Max Dessoir, Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 2. Aufl. Stuttgart 1923. — Johannes Volkelt, Grundlegung der Ästhetik. 3 Bde. München 1905.

5) Wilhelm v. Bezold, Die Farbenlehre im Hinblick auf Kunst und Kunstgewerbe. Braunschweig 1874. — Emil Utitz, Grundzüge der ästhetischen Farbenlehre. Stuttgart 1908; vgl. die Besprechung dieses Buches von Wilhelm Waetzold, in: Zeitschr. f. Ästhetik u. allgem. Kunstwiss. Bd. 4 (1909) S. 277ff. — Conrad Hermann Ästhetische Farbenlehre. Leipzig 1876. — M. Bernstein, Die Schönheit der Farbe. München 1925.

6) Woldemar v. Seidlitz, Über Farbengebung. Stuttgart 1900. — Gottfried Niemann, Einführung in die bildende Kunst. Freiburg i. B. 1932.

7) Carry van Bima, Farben und Formen als lebendige Kräfte. Jena 1930.

eines Volkes beschrieben[1]), und vollends selten sind die ausführlichen Untersuchungen, von denen die unten erwähnten freilich ausgezeichnet gelungen sind.[2])

Allgemeine und ästhetisch eingestellte Farbpsychologie, Ästhetik und Farbästhetik, Abschnitte in kunstgeschichtlichen Gesamtdarstellungen und kunstgeschichtliche Sonderuntersuchungen zur Farbe — ist dies wirklich die ganze in Frage kommende Literatur? Nein, eine große Gruppe wurde noch nicht erwähnt und zwar eine, die mit am wichtigsten ist: die *Äußerungen der Künstler zur Farbgestaltung*. Diese Bemerkungen pflegen den Vorteil zu haben, daß sie unmittelbar aus der Praxis geschöpft sind und sich nicht in theoretische Abseitigkeiten verlieren. Aus ihnen geht hervor, was dem Künstler selber am wesentlichsten für die Farbgestaltung erscheint; freilich muß man sie mit derjenigen Vorsicht lesen, die für die Beurteilung aller Künstlerbekenntnisse nötig ist, da die Künstler gern für allgemeingültig erklären, was sie selber ganz persönlich vertreten oder was in Richtung des Zeitstils liegt.[3])

Letztlich aber vermag weder die von Künstlern noch die von Nichtkünstlern stammende Literatur dem Bildbetrachter zu helfen; bei ihm selber muß die *Grundlegung der künstlerischen Farberfassung* beginnen. Da bedarf es in erster Linie der Erziehung des Farbensinns; wieviele Gelegenheiten sich dazu bieten, hat Lichtwark in einer noch heute sehr lesenswerten Schrift auseinandergesetzt.[4]) — Aber gesetzt auch, das Auge ist zur Aufnahme von Farben genügend vorgebildet, wird es die vielgestaltigen Farben eines Bildes behalten können? Daraus ergibt sich das Problem der Farbveranschaulichung. Unzureichend bleibt die Photographie, die 'den farbigen Aufbau, die Beziehungen der Farbwerte zueinander nur sehr unvollkommen' festhält.[5]) Aber heute steht bereits eine erstaunliche Fülle bunter Wiedergaben zur Verfügung, die zum Teil dem Original sehr nahe kommen, zum Teil auch schon in Drucken für eine Reichsmark oder gar in Postkarten für zwanzig Pfennig ausreichende Vorlagen für das Epidiaskop bieten.[6]) Freilich ist für eine eindringliche Farbbetrachtung nach wie vor die genaue Kenntnis

---

1) Vgl. z. B. Heinrich Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. 2. Aufl. München 1917. S. 56, 89, 136, 141, 177, 216. — Erich von der Bercken, Die Malerei der Früh- und Hochrenaissance in Oberitalien. Wildpark-Potsdam 1927. (Hdb. d. Kunstwiss.).

2) Erich von der Bercken, Untersuchungen zur Geschichte der Farbgebung in der venezianischen Malerei. Phil. Diss. Freiburg 1914. — Erich von der Bercken und A. L. Mayer, Jacopo Tintoretto. 2 Bde. München 1923. — Hildegard Chorus, Gesetzmäßigkeiten der Farbgebung in der ottonischen Buchmalerei. Bonn 1933.

3) Z. B. Leonardo da Vinci, Das Buch von der Malerei. Übers. v. Heinrich Ludwig. Wien 1882 (Quellenschriften für Kunstgeschichte. Bd. 18). — Eugène Delacroix, Mein Tagebuch. 2. Aufl. Berlin 1909. — Ders., Literarische Werke. Leipzig 1912. — Paul Adolf Seehaus, Briefe und Aufzeichnungen. Bonn 1930.

4) Alfred Lichtwark, Die Erziehung des Farbensinnes. 3. Aufl. Berlin 1905. (Die Grundlagen der künstlerischen Bildung. Bd. 2.)

5) Heinrich Becker, Photographie und Wirklichkeit. In : Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbildung. Jg. 7 (1931) S. 737.

6) Vgl. vor allem die Kataloge von Bruckmann, Hanfstaengl, Piper und Seemann (gute Postkarten bes. bei Bruckmann und Piper; dreitausend farbige Gemäldewiedergaben — von unterschiedlicher Qualität — zu je *RM* 1,— bei Seemann).

des Originals unerläßlich. — Will man nun den Unterschied zwischen Werk und Werkwiedergabe für einzelne Farben bezeichnen, so öffnet sich ein neuer Problemkreis: derjenige der Farbbezeichnung. Die Gesamtzahl der unterscheidbaren Farben beträgt nach Ostwald zwischen einer und zehn Millionen; wie dürftig und ungenau sind demgegenüber die Farbnamen auch der höchst entwickelten Sprachen! Aus dieser Schwierigkeit helfen einigermaßen die Ostwaldschen Farbnormen heraus. Zwar haben sie nicht, wie ihr Entdecker und Hersteller meint, normative Bedeutung, indem sie dem Künstler Regeln für harmonische Farbzusammenstellungen an die Hand zu geben vermöchten; wohl aber erlauben sie mittels einer einfachen Apparatur (die freilich zwischen RM 60,— und 100,— kostet) die genaue Benennung und die Wiederauffindung eines derart benannten Farbtons, haben also etwa für die Abfassung von Katalogen oder für die Bestimmung der Vorzugsfarben oder der Farbskala eines Künstlers unbestreitbare Bedeutung.[1])

2. MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN DER AUSSERFARBLICHEN BILDBETRACHTUNG

Farberziehung, Farbveranschaulichung und Farbbezeichnung stünden vor einer kaum zu bewältigenden Aufgabe, wenn es im folgenden um die Erschließung eines so ungeheuren malerischen Gesamtwerkes wie des Isenheimer Altars von Grünewald ginge. Mit Absicht wurde zur Einführung ein in der Farbgestaltung wesentlich leichter zu überblickendes Bild gewählt. Am Beispiel von Rembrandts Letztem Selbstbildnis möge zunächst gezeigt werden, wie weit eine Betrachtungsweise kommt, die sich nicht auf die Farbe bezieht; um so deutlicher wird nachher die Notwendigkeit der Farbbetrachtung hervorspringen.

Die äußerste Schicht, die an diesem Bild bemerkt zu werden pflegt, ist die *lebensgeschichtliche*. Wohl in seinem Todesjahr, als 63 jähriger, hat Rembrandt dieses Bild gemalt — am sozialen Tiefstpunkt seines unaufhaltsam abstürzenden Lebens als Zeugnis seiner Altersverlassenheit und seiner Armut. Dies war einmal der Sohn eines wohlhabenden Müllers, der Gatte der reichen und hübschen Saskia, der gefeierte Maler, der phantastische, sein Vermögen verschwendende Sammler. Inzwischen geschahen: der Tod Saskias und dreier Kinder, die Versteigerung seiner Habe und seine Entmündigung zur Rettung kärglicher Einkommensreste vor den Gläubigern, die gesellschaftliche Verfemung wegen seines Zusammenlebens mit der Magd, die er aus vermögensrechtlichen Erwägungen nicht heiraten konnte, wachsende künstlerische Einsamkeit, schließlich der Tod der treuen und gütigen Magd und seines Sohnes Titus[2]); es ist die Atmosphäre der Friedhofsszene im 'Hamlet': 'Ist jetzt keiner da, der sich über dein eigenes Grinsen aufhielte? Alles

1) Wilhelm Waetzold, Das Problem der Farbenbenennung. In: Zeitschr. f. Ästhetik u. allgem. Kunstwiss. Bd. 4 (1909) S. 360ff. — Wilhelm Ostwald, Die Maltechnik jetzt und künftig. Leipzig 1930. S. 98; darin auch Proben und Preisangaben seiner Farbnormen, deren Aufbau am einfachsten und mit vielen bunten Wiedergaben dargestellt ist in seiner Schrift 'Die Farbenfibel' Leipzig 1930. — Ders., Einführung in die Farbenlehre. 2. Aufl. Leipzig o. J. (Reclam). — Ders., Die Harmonie der Farben. Leipzig 1918.

2) Vgl. Hofstede de Groot, Die Urkunden über Rembrandt. Haag 1906.

weggeschrumpft?' In diesem Lebenszusammenhang steht Rembrandts Letztes Selbstbildnis. Ist es nur Spiegelung seines Alterszusammenbruches oder geht alles Schwere zur Verwandlung in den künstlerischen Schaffensprozeß ein? Diese Frage wird gerade in der Farbbetrachtung des Bildes eine entscheidende Rolle spielen.

Außer der lebensgeschichtlichen Deutung des Bildes liegt eine bei der *Umwelt* Rembrandts ansetzende Untersuchung nahe (Kunstsoziologie). Von behaglicher Kleinbürgerlichkeit war der Künstler umgeben. Sehr fern blieb dem Holland jener Zeit aller Feudalismus; darum war der Ritter, der Mann zu Pferde, eine soziologisch unwichtige Figur. Die Verquickung bürgerlicher und aristokratischer Tendenzen hatte zu einer reichen Kulturblüte geführt, wobei staatlich ein ausgesprochen demokratisches Gefüge, ökonomisch ein veraltetes Wirtschaftssystem fördernd waren. In diesem Rahmen entwickelte sich die Kunst: 'Hervorragende Mäzene und großartige Bauherren bringt dieses Patriziat nur in Ausnahmefällen hervor, aber jeder von ihnen baut sich ein stattliches Haus, jeder bestellt oder sammelt Gemälde, alle fördern Dichtkunst, Glauben und Gelehrsamkeit. So bildet diese städtische Aristokratie eine kräftige, gesunde und vor allem sehr gleichmäßig verteilte Gruppe von Kulturkonsumenten.'[1]) Rembrandt in seinem gewagten und großartig ausschweifenden Schöpfertum sprengte diese eng umhegte Welt; und wieder ergibt sich erst aus der Farbgestaltung, in welch ungeheurem Ausmaß er sie sprengte. Sein Letztes Selbstbildnis ist wie so viele seiner Werke 'Alleingespräch' im Sinne von Augustins 'Soliloquien'; und wenn der Heilige in ihnen ein 'Gebet zum Gott der Wahrheit' formt, so könnten die wesentlichsten Sätze daraus zugleich Rembrandts Bemühungen in seinen soziologisch einsamsten Gebilden mitbezeichnen: 'Laß mich in dir die Freiheit finden . . . Gott, der du die kleine Schar, die auf das wahrhaft Seiende sich rettet, das Böse als ein Nichts erkennen läßt.'[2])

Doch möge die Betrachtung des Bildes zunächst im Vordergrund bleiben; denn nur durch genaue Erfassung des Vordergrundes erschließt sich unverschwommen die Tiefe des Bildes: Was ist überhaupt dargestellt? 'Mit stark vorgestrecktem Kopf, auf dem eine helle Mütze sitzt, einen bunten Schal über die Schultern geworfen, zwischen dessen vorn über den Rock fallenden Teilen auf der Brust ein goldenes Medaillon an einer Kette hängt, während unter dem Leibe ein Stück des Malstockes sichtbar wird, schleudert er dem Beschauer ein gellendes Lachen entgegen. Am linken Rande kaum sichtbar und im Grunde fast versinkend ein Stilleben aus Büchern und Ketten, von einer antiken männlichen Büste bekrönt.'[3]) Damit ist die Frage nach dem *motivischen Tatbestand* beantwortet. Aber noch ganz ungeklärt ist die Durchformung des Motivs.

---

1) J. Huizinga, Holländische Kultur des XVII. Jahrh. Ihre sozialen Grundlagen und nationale Eigenart. Jena 1933. S. 20 (Schriften des Deutsch-Niederländischen Instituts Köln H. 1).

2) Augustinus, Sein Werk ausgewählt von Joseph Bernhart. Leipzig o. J. S. 31. (Kröners Taschenausgabe. Bd. 80).

3) Werner Weisbach, Rembrandt. Berlin und Leipzig 1926. S. 89f.

Nur künstlich läßt sich eine *außerfarbliche Formbetrachtung* durchführen, die vor allem dem Umriß, der Modellierung und der Raumgestaltung gelten muß. In allen drei Faktoren zeigt sich eine gleichartige Formbildung: negativ eingegrenzt, ist sie sowohl dem Greifbaren der Plastik wie dem Gerüsthaften der Architektur entgegengesetzt. — Dem Umriß fehlt jede Schärfe und Festigkeit; er ist nicht, sondern wird. Was aber der Sinn solcher Randlosigkeit sei, ergibt sich erst von der Farbe her. — Die Modellierung ist an sich kräftig: fast mit Heftigkeit drängt das Gesicht aus dem Dämmer des Hintergrundes nach vorne. Zur vollen Deutlichkeit kommt dies freilich erst vorm Original, da die Schwarzweiß-Wiedergabe das Blühende der rötlichen Fleischfarbe ins gespenstisch kalkige Grau verwandelt (ein Beitrag zu dem großen Kapitel der Nichtobjektivität der Photographie). Aber wenn auch das Gesicht als Rundkörper scharf beleuchtet und klar modelliert hervortritt, so mangelt ihm doch die Greifbarkeit: es bebt in sich; es ist sichtbar aus Farbe gemacht, und die Farbe wirkt als ein ewig fließendes Element. — Noch radikaler erscheint die Unfestigkeit in der Raumgestaltung; denn es gibt hier kaum mehr bestimmbaren Raum und das nach der Renaissance und mitten im Barock, nach der Renaissance, die mit leidenschaftlicher Anstrengung sich die Gesetze der Perspektive zu eigen gemacht hatte, und mitten im Barock, der vor allem in der Deckenmalerei berauschende perspektivische Phantasien erfand. (Ist nun darum Rembrandt nicht barock? Doch, auch sein Letztes Selbstbildnis bleibt im Rahmen jenes malerischen Spätstils; aber es sind zwei Grundarten des Malerischen zu unterscheiden: das quantitativ Malerische, das ausgedehnte Zusammenhänge greifbarer Körper schafft, und das qualitativ Malerische, das oft auf kleinstem Raum eine Entkörperlichung in Farbe und Licht vollzieht.[1]) Barock ist ebenso die Raumflucht der Bauten und der perspektivischen Malerei wie die Raumverflüchtigung Rembrandts.) — Im ganzen ist also festzustellen, daß Rembrandt hier eine äußerste Entgrenzung der Form sucht.

Daraus bestimmt sich auch die Stellung dieses Werkes in der *Bildniskunst*. Wie mannigfach läßt sich ein menschliches Gesicht wiedergeben! Nur scheinbar ist der Künstler durch den Auftrag aufs engste gebunden; in Wirklichkeit kann sein schöpferischer Wille an vielen Stellen eingreifen. Zunächst einmal ist der Individualitätsgrad der Darstellung reich variierbar: soll das Gesicht überhaupt in seiner Einzigkeit zugelassen sein, und gegebenenfalls wie weit? Rembrandt scheut nicht vorm Letzten zurück; denn 'dieses grinsende, verquollene Gesicht mit der ledernen Haut, den dicken Tränendrüsen, den blutarmen Lippen und den angefaulten Zähnen'[2]) bietet sich mit erhabener Schamlosigkeit dar: voll einer Unbedingtheit, der jede Verhüllung und Umschönung Ausweichen und Flucht bedeuten müßte. — Sodann ist die Haltung, in der ein Mensch dargestellt wird, reich variierbar: Rembrandt neigt sich von rechts nach links ins Bild hinein; wenn er in frontaler Stellung die Mitte einnähme, welche Beruhigung, welcher machtvolle Aufbau wäre dann möglich! So aber ist alles an ihm Aufbruch und Vorübergang. Vorübergehend ist das leere, grausige Lachen, vorübergehend auch

1) Vgl. Heinrich Lützeler, Grundstile der Kunst. Berlin und Bonn 1934. S. 63 f.

2) Max Eisler, Der alte Rembrandt. Wien 1927. S. 102f.

die Art, wie die Hand den Malstock hält. Wiederum müßte man einer tiefen Täuschung verfallen, wenn man nicht die Farbgestaltung des Bildes berücksichtigte; denn leicht könnte man sonst an eine impressionistische Augenblicklichkeit denken, die der Darstellung irgendeines schreitenden und vom Licht getroffenen Menschen verwandt wäre; aber es wird sich bald zeigen, daß dieses Bildnis das Gegenteil aller impressionistischen Kunstübungen ist. — Ein weiterer Bereich, in dem sich die künstlerische Freiheit zu entfalten vermag, ist die Darstellung der Tätigkeit im Bildnis. Rembrandt verzichtet in diesem Werk auf jede Tätigkeitsschilderung; statt des Tuns erscheint nur noch das Werkzeug des Tuns, der Malstock. Doch auch schon dies ist falsch, ihn ohne Einschränkung und nähere Beschreibung einen Malstock zu nennen. Das war er einmal in der Wirklichkeit, durch die der Künstler zur Schöpfung einer Eigenwelt angeregt wurde; in der Welt des Bildes aber ist er ein seltsam einsames und durch die Isolierung stark betontes Ding im Raum, und ist auch kaum mehr ein Ding, da ein unfaßbares Leuchten ihn umschwebt. — Seine geheimnisvolle Monumentalität kommt zum vollen Ausdruck durch den Verzicht Rembrandts auf Umweltschilderung. Neben der Bestimmung des Individualitätsgrades, der körperlichen Gesamthaltung und der Tätigkeit hat der Bildnismaler bei der Gestaltung der Umwelt des Dargestellten manche Möglichkeiten zum Ausdruck seiner freien Künstlerpersönlichkeit. Wie gern hat z. B. Hans Holbein d. J. die von ihm Dargestellten mit dem Zeichen ihres Standes, ihres Berufes, ihrer Liebhabereien umgeben! Bei Rembrandt spukt die Wirklichkeit nur noch als ein vergehender Dunst in das Bild: die Büste, die Bücher usw. Es sind nicht in erster Linie Dinge im Raum da, sondern rätselvoll und unermeßlich lebt der fast dinglose Raum sein großes Leben, und zwar allein durch die Farbe.

So drängt denn immer wieder die Betrachtung zur Farbe hin, und keine abschließende Antwort kann gegeben werden, ohne daß die Farbgestaltung dieses Werkes in der Fülle ihres Seins begriffen wird. Die Fülle des Seins aber liegt darin beschlossen, daß Rembrandts Letztes Selbstporträt das tiefste Geheimnis des Greisentums enthält. Aber vermag sein Bild des Alterszusammenbruches sich wirklich zu messen mit den umfassendsten *Deutungen des Greisentums*? Auch diese Vorfrage sei noch an das Bild gerichtet, damit die Antwort um so strenger erfolgen kann. Was Antike und Christentum über den Sinn des Alters zu sagen haben, ist in zwei dichte Kapitel von Dantes 'Convivio' eingegangen. Sehr grundsätzlich beschließt er sie mit der Bemerkung, die in ihnen erwähnten Eigenschaften des vollendeten Menschen machten den Adel des Menschen aus: 'Ohne diese gibt es keinen Adel in Menschen, ebenso wenig wie eine Sonne ohne Licht und ein Feuer ohne Wärme.' Welches sind nun die von Dante mit solchem Nachdruck hingestellten Wesenszüge? Im höheren Mannesalter, sagt er, müsse sich der Mensch wie eine Rose öffnen und den erworbenen Duft von sich geben — nicht bloß dem, der sich der Blume nähere, sondern auch dem, der achtlos an ihr vorübergehe, gemäß den Worten des Herrn (Mt. 10, 8): 'Was ich umsonst empfangen habe, gebe ich umsonst hin.' Hat nun Rembrandt mehr als ein Bild seines grenzenlosen Jammers darzubieten? Und der Greis, fährt Dante fort, gebe seine Seele Gott anheim und erwarte in Sehnsucht das Ende. In wundervollen Bildern be-

schreibt der Dichter diese Reifung zum Letzten: Als Seeman kehrt der Greis in den Hafen zurück, von dem er ausgelaufen war; und wie der Seemann die Segel streicht und sanft, in schwacher Fahrt einfährt, so zieht der Greis die Segel der menschlichen Tätigkeit ein; sollte aus solcher Seelenverfassung auch auf Rembrandts Bild das Fehlen jeglicher Tätigkeitsdarstellung kommen? Wie ein reifer Apfel leicht und ohne Gewalt von seinem Zweige sich löse, so verlasse die Seele des Greises schmerzlos den Körper, in dem sie so lange geweilt; wo aber wäre bei Rembrandt solche Schmerzlosigkeit zu spüren? 'Und wie dem, der aus weiter Ferne kommt, vor den Toren seiner Stadt die Mitbürger entgegenkommen, so gehen der edlen Seele die Bürger des ewigen Lebens entgegen', wenn sie Gutes getan hat; wieder erhebt sich der Zweifel: sieht Rembrandt überhaupt 'die Ewige Stadt', sieht er nicht nur das Inferno? Die edle Seele aber segne im hohen Alter die vergangenen Zeiten wie ein guter Kaufmann, der angesichts des Hafens seinen Gewinn prüft und zu sich selber spricht: 'Wenn ich nicht diesen Weg gegangen wäre, hätte ich diesen Schatz nicht und hätte auch keinen Grund, mich darüber zu freuen, daß ich jetzt zur Heimat zurückkehre.'[1]) Wie weit ist Rembrandts Lachen von jeder Geste des Segnens entfernt!

Und doch — eine innere Nähe besteht zwischen seinem Greisenbildnis und demjenigen Dantes (nur darum wurde dieser so ausführlich erwähnt). Aber eine derartige Behauptung muß nach dem bisher Ermittelten völlig sinnlos klingen; die außerfarbliche Bildbetrachtung widerlegt sie ohne Zweifel; und die farbliche Bildbetrachtung — bestätigt sie sie etwa?

3. DIE VORKÜNSTLERISCHE FARBBETRACHTUNG

Eine schwerwiegende Frage ist aufgeworfen. Von welchem Punkt aus soll die Beantwortung versucht werden? Verwirrend viele Möglichkeiten bieten sich an; denn indem sich nun der Blick auf die künstlerische Farbgestaltung sammelt, enthüllt sich diese auf einmal als ein außerordentlich *verwickeltes Gebilde*. Ist zunächst die schildernde Farbe zu beachten, also die farbliche Wiedergabe etwa des Fleisches oder des Schals auf dem Rembrandt-Bild?[2]) Ist wichtiger die sinnbildliche Farbe, die sich z. B. in der Grundstimmung (etwa 'kalt' oder 'warm'), in der Bevorzugung gewisser Farben oder Farbreihen (etwa wie Weiß oder mit Schwarz gemischter Farben), in der Wahl einer überall durchschlagenden Grundfarbe (etwa eines Braun), vor allem aber in der Abstufung und Beziehungsordnung von Farben, ja vielleicht schon in dem Farbstoff (etwa Öl oder Tempera) und in der Farbverarbeitung (etwa einem dünnen oder einem teigigen Auftrag) äußern könnte? Ist nicht gleich wichtig das Verhältnis der sinnbildlichen Farbe zu den dargestellten Gegenständen (insofern sich der besondere Stimmungswert der einzelnen Farbe und der Farbzusammenhänge über die Gegenstände hinweg

1) Dantes Gastmahl. Übers. v. C. Sauter. Freiburg i. B. 1911. Buch 4, Kap. 27 u. 28, S. 365—375.

2) Vgl. Hans Jantzen, Über Prinzipien der Farbengebung in der Malerei. In: Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bericht. Stuttgart 1914; s. auch den S. 252 Anm. 1 genannten Aufsatz von Waetzold.

oder aus ihnen heraus entwickelt), weiterhin das Verhältnis der sinnbildlichen Farbe zu den übrigen Formfaktoren (etwa Umriß, Plastizitätsgrad, Rhythmus usw.)?[1])

Und noch mehr steigern sich die Schwierigkeiten, wenn man sich die *Grenzen einer objektiven Farbbetrachtung* klar macht. Denn es fragt sich, ob das Gemälde in seinem vorliegenden Farbzustand noch dem ursprünglichen entspricht; gerade die aus Pflanzen gewonnenen Malstoffe erleiden in der Zeit einschneidende Veränderungen. Und selbst wenn der ursprüngliche Farbcharakter eines Bildes geklärt ist, so bleibt noch ein weiterer großer Problemkreis: für welches Licht ist es gemalt? So rechnet der niederländische Maler sicher mit der niederländischen Atmosphäre; darum können, streng genommen, seine Bilder im südlichen Licht überhaupt nicht richtig aufgefaßt werden. Aber nicht nur das Licht des freien Raums verändert stark einen Farbeindruck; dazu kommt noch das Licht im geschlossenen Raum. Man braucht nur einmal aus einem um 1890 gebauten Haus in einen modernen Siedlungsbau gezogen zu sein, um zu wissen, daß die Zimmerhöhe und Fenstergröße kraft der damit verbundenen Lichtverhältnisse, ein erträgliches Bild unerträglich machen können und umgekehrt; und dann beleuchte man einmal einen alten Niederländer statt mit elektrischem Licht mit Kerzen, und man wird staunen, welche wunderbare Lebendigkeit dem Bilde neu hinzuwächst.

Das hier zu verfolgende Bildbeispiel ist nun so gewählt, daß möglichst wenig Schwierigkeiten bei der Farbbetrachtung entstehen. An welchem Punkt aber soll die Farbbetrachtung einsetzen? Am besten beginnt sie mit dem Einfachsten, indem sie sich die Frage vorlegt, welche Farben denn überhaupt das Bild beherrschen. Die am meisten hervortretenden Farben sind Gold und Braun. Von ihnen geht eine gewisse Stimmung aus, wie eben mit allen Farben gewisse Stimmungswerte verbunden sind. Die *Stimmungswerte der Farben* zu behandeln, liegt der vorkünstlerischen Farbbetrachtung ob; so hat sie denn zum Thema, was Goethe in der unvergänglichen sechsten Abteilung seiner 'Farbenlehre' die 'sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe' genannt hat.[2]) Seine Bemerkungen geben Aufschluß über gewisse Phänomene, die für den Gesamteindruck eines Gemäldes recht bedeutungsvoll sind; aber in der Malerei geschieht noch mehr als die Hervorbringung gewisser Stimmungen durch das einfache Hinsetzen bestimmter Farben: nämlich eine vor allem rhythmische und kompositorische Gestaltung der elementaren Farben. Darum wurde dieser Teil der Farbbetrachtung hier „vorkünstlerisch" genannt, d. h. weder so kunstfern wie die allgemeine Farbpsychologie noch so kunstnahe, wie es von einer Farbbetrachtung gefordert werden muß, die etwa Rembrandt als genialen Farbgestalter erweisen soll.

1) So geht auf dem Braunschweiger Familienbild von Rembrandt 'der Rhythmus der Farbensprache dem von links ansetzenden Rhythmus des Figurenaufbaus schroff entgegen'; Emil Waldmann, Rembrandt. Bielefeld und Leipzig 1933. S. 45 (Künstler-Monographien Bd. 3).

2) Goethe, Farbenlehre. Hrsg. v. Gunther Ipsen. Leipzig 1926. S. 218ff. — Vgl. Martin Gebhardt, Goethe als Physiker. Berlin 1932. — Ferner: Hugo v. Hofmannsthal, Die Farben. In: Gesammelte Werke. Reihe 1. Bd. 2. Berlin 1924.

Was sagt nun die vorkünstlerische Farbbetrachtung über die beiden Hauptfarben auf Rembrandts letztem Selbstbildnis aus? *Braun* ist die schlichteste Farbe mit der geringsten autonomen Lichtenergie; es ist zugleich die wärmste Farbe, die 'mit sich selbst verhüllt und in sich selbst eingehüllt' ist, in ruhender Geborgenheit; es ist die Farbe der mütterlichen Erde, des saftleitenden Holzes; auch der Mönchskutten usw.[1]) — *Gold* ist die Farbe der Sonne: voll gleißenden Lichtes und in ihrem reinen himmlischen Glanz stets festlich, unter Umständen sogar majestätisch und überirdisch wirkend.[2])

Bei solchen Feststellungen muß man sich davor hüten, einer Farbe einen zu *konstanten Stimmungswert* zuzuschreiben. Je nach dem Farbton schwankt der Gesamteindruck zwischen sehr weiten Grenzen[3]), und oft verändert sich die Gemütswirkung einer Farbe auch durch den Zusammenhang mit Nachbarfarben. So wäre es z. B. völlig falsch, mit Carl von Lorck[4]) alle Dunkelfarbigkeit für einen Ausdruck von Pessimismus zu halten; etwa auf Bildnissen von Rubens wirkt Schwarz als feierlich-großer Halt, als eine endhafte Farbe im Sinne repräsentativer Festigkeit der Gesamterscheinung und beeinträchtigt keineswegs den lebensfrohen Charakter der Porträts.

Derartige Irrtümer sind häufig dadurch hervorgerufen, daß man sich zu sehr an die im eigenen Kulturraum gerade gültige *Farbsymbolik* hält, daß man sich also sagt: Schwarz ist Trauerfarbe, also . . . Gewiß geht die Farbsymbolik wohl ursprünglich auf die Stimmungswerte der Farben zurück; nur selten scheint es sich um nicht weiter verständliche, rein konventionelle Zuordnungen gewisser Farben zu gewissen Grundgehalten zu handeln. Aber wie groß bleibt bei all dem der Spielraum der Auslegung, da einmal die Farbe (etwa 'Gelb') je nach ihrem Ton ganz verschiedene Stimmungswerte haben kann, und da man sodann ein Ereignis (z. B. 'Tod') sehr unterschiedlich aufzufassen vermag (etwa als Beginn der Nacht oder als Beginn des Lichtes usw.).[5])

Darauf sei hier nicht weiter eingegangen, weil es zu weit von der begonnenen Beschreibung des Rembrandt abführen würde, und nur kurz sei auch die *Farbmetaphysik* erwähnt, die erforscht, inwiefern die Farben über das Ganze und den Grund des Seins Aufschluß geben. Phantastik und Großartigkeit durchdringen sich häufig in solchen Versuchen, die gewöhnlich mehr Dichtung als sorgfältig aufgebaute Wissenschaft sind, und die oft nur wenig zu einer besseren Erfassung

---

1) Hedwig Conrad-Martius, Farben. Ein Kapitel aus der Realontologie. In: Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag. Halle 1929. S. 365.

2) Vgl. über den mittelalterlichen Goldgrund Max Picard, Das Menschengesicht. 2. Aufl. München 1929. S. 18 u. 68.

3) Vgl. z. B. das über 'Gelb' Gesagte bei Walter Koch, Psychologische Farbenlehre. Die sinnlich-sittliche Wirkung der Farben. Halle 1931. S. 100ff.

4) Carl von Lorck, Grundstrukturen des Kunstwerks. Entwurf einer Physiognomik der bildenden Kunst. Wildpark-Potsdam 1926. S. 22.

5) Vgl. z. B. Karl Borinski, Braun als Trauerfarbe. Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jhg. 9. 1918, 10. — Ders., Nochmals die Farbe Braun. Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. Jhg. 1920, 1. — J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. München 1924. S. 379ff. 4. Aufl. aO. S. 211.

künstlerischer Farbschöpfungen beitragen. Einige freilich vermögen das künstlerische und zugleich das naturhafte Farbgeschehen in die ganze Weite des Kosmos hineinzustellen und vom Kern der Welt her zu begreifen. So gelangt Goethe gerade von der Farbenlehre aus zu seiner tiefen Einsicht in 'die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind'. So erscheint dem Maler Runge die Farbe 'wie gewaltiges Wogen aus dem leuchtenden Jubel der größten Helligkeit in die klingende Tiefe einer unergründlichen Finsternis.'[1]) So nimmt in der Gegenwart Hans Adolf Bühler das Goethesche und Rungesche Erbgut auf, indem er von neuem das Urthema der Farbmetaphysik durchdenkt und durchträumt: 'In unserer Seele spiegeln sich im künstlerischen Erleben die Wohlklänge des Weltbaues, die Akkorde der Himmel bis zu den letzten höchsten Ahnungen'; zum Zeichen dessen, daß seine Farbmetaphysik sich um die Nähe zur Kunst bemüht, sei hier aus seinen Analysen der einzelnen Farben das Leitmotiv der Bemerkungen über das Gold erwähnt — und damit möge der Überblick über die vorkünstlerische Farbbetrachtung sich wieder Rembrandts goldreichem Letztem Selbstbildnis zuwenden —: eine überirdische Höhe komme dem Hochglanz des Goldes zu, da hebe sich die Farbigkeit ins Unbegreifliche, ins hohe Unerreichbare.[2])

4. DIE KÜNSTLERISCHE FARBBETRACHTUNG

Drei große Lebenskreise der künstlerischen Farbe sind zu beachten: der Farbauftrag, die Vorzugsfarbe und der Farbzusammenhang.

Wie schon der *Farbauftrag* die Gesamtgestalt des Werkes maßgebend zu bestimmen vermag, zeigt gerade Rembrandts Letztes Selbstbildnis: 'Durch eine komplizierte Technik des Spachtelns, Auskratzens, Schmierens, Wischens und vielfachen Lasierens' macht er 'einzelne Stellen der Bildfläche in ihrem unerhörten Nuancenreichtum gewissen Naturbildungen wie Baumborke, Muscheln, Bernstein, Marmor' ähnlich.[3]) Dadurch wird auch noch die kleinste Stelle zu einem Schauplatz unendlicher Bewegungen. Die Einzelformen wie Nase oder Auge sind im Grunde nur Schein, in Wahrheit aber ein Abgrund an Fülle; sind sie nun ein Chaos des apokalyptischen Wirbels, oder aber jenes gute, von dem Nietzsche im 'Zarathustra' (Vorrede, Abschn. 5) sagt, man müsse es in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können? Diese Frage sei in die folgenden Erörterungen mit hineingenommen. — Aber die Farbe auf Rembrandts Letztem Selbstbildnis ist vielfältig nicht nur in der Fläche, sondern auch in der Tiefe; d. h. sie ist in so vielen Lagen übereinander gelegt, daß der Eindruck eines unendlichen Schichtenreichtums entsteht. Wie die erste und unterste Schicht verborgen bleibt, so auch

1) Philipp Otto Runge, Hinterlassene Schriften. Bd. 1. Hamburg 1840. S. 141. — Ders., Betrachtungen über Kunst und Leben. Frankfurt a. M. 1924. Z. B. S. 43, 54ff., 69 u. 72f. — Ders., Farbenkugel. Hamburg 1810. Bes. S. 31.

2) Hans Adolf Bühler, Das innere Gesetz der Farbe. Eine künstlerische Farbenlehre. Berlin-Grunewald 1930. S. 94 u. 60ff.

3) Willi Drost, Barockmalerei in den germanischen Ländern. Wildpark-Potsdam 1926. S. 177 (Hdb. d. Kunstwiss.).

die Grenze zwischen den einzelnen Schichten, die ineinander verlaufen. Man könnte diese Farbtechnik im Gegensatz zu einer flächigen eine räumliche Farbtechnik nennen.— Durch diese räumliche Farbtechnik wird aber kein natürlicher, sondern ein mystischer Raum geschaffen. Denn sie dient nicht dazu, das Nahe und das Ferne durch eine größere oder geringere Bestimmtheit der Farbe herauszuarbeiten oder den Weg des physikalisch erklärbaren Lichtes über die Gegenstände zu schildern; vielmehr ist der Raum ausschließlich ein Fließen sich schlängelnder, splitternder oder stoßender Farben. — In dieser Farbgestaltung und nicht nur durch das Gesicht des Dargestellten enthüllt sich das Werk als Ausdruck des Alters und der Todesnähe. Scheler hat beschrieben, daß für das Kind die Gegenwart ein ungeheurer Spielraum in der Erlebnisform 'Erlebenkönnen' sei, daß aber beim alternden Menschen der Druck der unmittelbaren Nachwirksamkeit des gelebten Lebens immer mehr zunehme.[1]) Diese allgemeine biologische Tatsache gewinnt im Werk Rembrandts einen ausgesprochenen metaphysischen Sinn. Sein gleichsam testamentarisches Selbstporträt trägt in seiner unabsehbar vielschichtigen Farbe Lasten von Leben. Damit verträgt sich durchaus, daß es, rein motivisch genommen, arm ist. All das Gegenständliche hat der späte Rembrandt beiseite geschoben, all die Dinge und Wesen, die er voll unbegrenzter Hingabe bis in den kleinsten Reiz hinein geschildert hat. Er spricht aber darum nicht mehr mit der Welt, weil er mit der Ewigkeit Zwiesprache hält. In großartiger Nachlässigkeit verzichtet er auf die Anwendung seiner gewaltigen Fähigkeiten, Welt wiederzugeben. Er bringt (darin dem alten Shakespeare verwandt)[2]) das Opfer seines könnerischen Reichtums, um dem Einen, das notwendig ist, in schmerzlicher Vereinfachung schrankenlos begegnen zu können.[3]) Was ereignet sich in dieser Begegnung?

Spürbar wird es von derjenigen *Vorzugsfarbe* aus, die Rembrandt geradezu entdeckt und zu einzigartiger Vollendung durchgeformt hat: sein erdnah-erdfernes Gold ist 'der tanzende Stern', der sich aus dem Chaos gebiert. Um dieses Goldes willen durchbricht er radikal den Realismus vor allem beim Aufbau des Körpers und in der Gesichtsfarbe. Der Körperaufbau verneint völlig das besonders den Griechen so teure Ideal der organischen Ganzheit des Leibes; der Rumpf ist schemenhaft, schon hineingenommen in den webenden Raum, das Gesicht dagegen vorgetrieben zu ungeheurer Dringlichkeit. So sind Maß und Ausgeglichenheit, ist schließlich das Organische überhaupt vernichtet. Das Gesicht ist allbeherrschendes Zentrum: eine in sich gärende, von fruchtbaren Kräften quirlende Lebenssonne. Eine Sonne ist es: strahlend von Gold. Nur im Untergrund ist noch das Rot der Fleischfarbe vorhanden; aber ihr entsteigt der überirdische Glanz. Betrachtet man das Bild aus der Ferne, so daß die Einzelzüge des Gesichts nicht faßbar werden, so sieht man das Dunkel des Hintergrunds durchbrochen von dem

1) Max Scheler, Schriften aus dem Nachlaß. Bd. 1. Berlin 1933. S. 13f.

2) Vgl. Friedrich Gundolf, Shakespeare. Bd. 2. Berlin 1928. S. 381.

3) Schriften zur Farbtechnik: Max Doerner, Malmaterial und seine Verwendung im Bilde. 3. Aufl. Berlin-Wien 1928. — Hermann Sachs, Lehrbuch der Maltechnik. Berlin 1927. — Taschenbuch der Farbenkunde. Hrsg. v. Hans Wagner. Stuttgart 1930.

in sich tausendfach bewegten Lichtkreis des Gesichts; herrlich wird der Kopf gekrönt von dem helleren Gold der Haube; breit strömt von ihm aus in die Bildtiefe das zu reinstem Leuchten aufschäumende Gold des Schals. Aus dem alterszerstörten und gramverstörten Gesicht, aus den Alltäglichkeiten von Mütze und Schal sind dadurch Wesen einer anderen Seinssphäre geworden: der Mensch ist über sich selbst erhöht. Dazu bedarf es keines Heiligenscheines mehr. Dieser tritt von außen an den Menschen heran wie die Gnade des erlösenden Gottes. Hier aber bricht das Gold aus dem schwachen, verelendeten Menschen selber hervor. Das soll jedoch nicht heißen, er bringe es aus sich hervor. Diesem Eindruck steuert die Technik wie die Körperhaltung: sie sind inaktiv; lässig ist die Körperhaltung, und die Farben sind nicht gebaut, sondern fließend. Inaktiv überläßt sich der Mensch dem Walten des Außermenschlichen; dadurch wird das Gold des unnennbaren Schöpferelementes, in dem wir leben, weben und sind, gleichsam frei und durchschlägt die verfallenden Wände des Körpers mit der Kraft seines Lichtes. Was bleibt da noch übrig von der Verzweiflung des Alters? Sie existiert nur noch in der vordersten Seinsschicht des Bildes; sie ertrinkt beinahe in dem Meer der allhaften Seligkeit. So zeigt denn Rembrandts Letztes Selbstbildnis eine kontrapunktische Form, da Altersniedergang und Festlichkeit in sinnvollem Gegensatz zusammen bestehen. Das Altersmotiv enthüllt sich als lediglich biographischer Anlaß, der überwunden wird vom Überbiographischen.

Es ist aber ein Fest der Stille und der Harmonie, was sich hier ereignet; so liegt es im *Zusammenklang der Farben,* der in erhabener Beschränkung allein von Gold und Braun gebildet wird.[1]) Man müßte Rembrandts ganzes Werk durchgehen, um in voller Tiefe zu erkennen, wie er um diese beiden Farben sein Leben lang gerungen hat, bis sie sich erst dem Todesnahen in der Pracht ihrer Geheimnisse enthüllen. Trotz der Beschränkung auf nur zwei Hauptfarben ist das Bild nicht starr und eintönig; im Gegenteil, es ergeben sich in symphonischer Fülle Variationen über die Grundthemen 'Braun' und 'Gold'. Ja, diese Variationen enthalten so etwas wie die Urbewegungen des Lebens: ein leises Schleiern des Goldes durch den braunen Raum, ein Rieseln, Sich-stauen, gärendes Aufstrahlen und stilles Absinken der Farbe dann an Kopf und Schal; kurzum: das Ganze ist ein wahres Lebensmeer. — Die Vielfalt der Bewegungen bleibt aber nicht zerstreut, sondern wird nach den beiden Grundprinzipien des Übergangs und der Stufung komponiert. Überall entstehen Übergänge zwischen den Farben: das Braun des Hintergrundes ist von Gold durchspielt; am Gesicht vermittelt der rötliche Unterton den Übergang zum Braun; nach rechts hin tun es die hellbraunen Locken, und am Schal steigen auch noch die kühnsten Aufgipfelungen des Goldes aus dem Braun der Umgebung allmählich an. So kehrt eins im andern wieder, und nichts ist voneinander getrennt. Eine Alleinheit ist geschaffen — aus der mütterlichen Erdhaftigkeit des Braun und aus der Goldfarbe der mystischen Lichtwerdung; damit

---

1) Über Farbkomposition (außer den S. 251 genannten Arbeiten von v. d. Bercken u. Chorus): Ewald Bender, Über farbige Komposition. Phil. Diss. Göttingen 1911. — Anna L. Plehn, Farbensymmetrie und Farbenwechsel. Straßburg 1911. — Beides sind wenig ergiebige Studien.

finden sich die Urelemente des Menschlichen: Natur und Geist, Erdhaftigkeit und Gottdurchströmtheit zusammen und fließen untrennbar eins im andern. Darum ist auch dieses Bild eine 'Summa'; eine Summa braucht ja nicht aus einer Häufung von Themen zu bestehen; jede umfassende Aussage über die Existenz des Menschen im Sein darf 'Summa' genannt werden, und hier dringt die Kunst aus aller Vereinzelung zur 'Summa' vor. — Indem hier die Summa des Seins erfahren wird, lösen sich die Disharmonien, und es verwirklicht sich eine gestufte Ordnung: in den Stärkegraden des Goldes an der Figur. Die Goldzonen von Mütze Gesicht und Schal sind nämlich nicht alle drei gleichen Grades; das Gesicht hat den gedämpftesten Goldton; hellere Aufgipfelungen zeigt die Mütze; der verschwenderischste Glanz liegt auf dem Schal, der den Greis ins Königliche, ins Märchenhafte erhöht und ihn trotz seiner Kreatürlichkeit den Heiligen gotischer Glasfenster verwandt macht. So halten sich die Kräfte der Goldzonen die Waage; in allem Fließen ist feierlich die Ordnung gewahrt.

5. AUSSERFARBLICHE UND FARBLICHE BILDBETRACHTUNG IM ZUSAMMENHANG

Damit ist die Unersetzlichkeit der Farbbetrachtung erwiesen (vgl. S. 249); denn das Bild hat sich geradezu *polar von seinem motivischen Ausgangspunkt entfernt*: im Motiv Verelendung, in der Farbe festlicher Reichtum. Je wirrer Rembrandts Schicksal wird, desto ruhiger und klarer werden seine Bilder. Je mehr er gestoßen und umhergetrieben wird, desto friedlicher werden sie. Je lichtloser sich sein persönliches Leben gestaltet, desto unfaßlicheres Licht erfindet er. Nun beantwortet sich auch die Frage, warum er sich so häßlich (vielleicht vom Trunk gedunsen) und so nackt (durch ein todtraurig-clownhaftes Grinsen entstellt) gemalt hat. Die Häßlichkeit mußte ins Äußerste getrieben werden, damit sich um so sieghafter die Herrlichkeit entfaltete. Die Nacktheit der Züge bereitet darauf vor, daß hier überhaupt die Hüllen fallen: vorm Letzten, vorm Urgrund.

Eben dies gibt dem Werk seinen hohen *Rang*. Die meisten Kunstwerke erschließen nur einen Seinsausschnitt, etwa die Schönheit des Morgens oder den Adel des Körpers oder das Heimelige eines Zimmers usw. Wenige bilden eine Totalität; zu ihnen gehört Rembrandts Altersbild. Es ist total, weil es eine ganzheitliche Bedrohung des Menschen und ihre ganzheitliche Überwindung darstellt. Das Nichts selber bedroht den Menschen, der ohne Glauben, Hoffnung und Halt aus dem Bild blickt, und dessen Lachen so schwer zu ertragen ist. Aber er hat den Ansturm des Nichts gebrochen durch den Glauben an die zauberische und gnadenvolle Schöpferkraft, in der alles ruht; zauberische, nicht wirklichkeitsschildernde Farbe ist das Gold, das dem ausgeplünderten, verwüsteten Menschen wunderbar entstrahlt. — Dadurch ist dieser Einsamste plötzlich nicht mehr allein. Ihn umgeben nicht mehr nur Dinge und andere Menschen, sondern schlechthin die Fülle, geradezu das All. Aus seinem begrenzten Dasein ist er herausgetreten und nun geborgen im Ganzen. Damit aber ist ein metaphysisches Porträt entstanden nach langen Jahrhunderten einer bloß humanen Erhöhung des Menschen (Renaissance) oder einer sorgfältigen Schilderung lediglich seiner bürgerlichen

Existenz (niederländische Zeitgenossen Rembrandts). Es ist klar, daß er in dieser seiner tiefen künstlerischen Abenteuerlichkeit vereinsamen mußte; ein wenig grotesk wirkt vor solchem Hintergrund die Kleinwelt der holländischen Sammler, die nach 'Genres' und 'Sujets' (Bauernszene, Seestück, Kreuzabnahme, Allegorie usw.) sammelten.[1]) Rembrandt sprengt die soziologisch ihm zugeordnete Kleinwelt dadurch, daß er das Riesenmaß der Tragödie und der Verklärung auf diesem einen Bild vereinigt. Nichts anderes ist ja der Sinn des metaphysischen Porträts: daß der Mensch ganz Mensch sei und zugleich im Seinsganzen erscheine. Hier ist er 'ganz Mensch': geschundene Kreatur, und in der Raum- und Körpergestaltung ist er zugleich Erscheinung im Seinsganzen und aus ihm. Man könnte darum unter sein letztes Selbstbildnis jene Schlußworte aus dem 'Hyperion' schreiben, in denen auch Hölderlin alles Elend in überwindendem Glauben beiseite schiebt: 'Was ist dann der Tod und alles Wehe der Menschen? — Ach! viel der leeren Worte haben die Wunderlichen gemacht. Geschiehet doch alles aus Lust, und endet doch alles mit Frieden. / Wie der Zwist der Liebenden sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. / Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles.'

Diese Seinstiefe hat Rembrandt aus *nordischem Lebensgefühl* heraus erreicht. In Italien oder in Frankreich wäre ein solches Porträt undenkbar (dagegen nicht im Spanien des Goya, das überhaupt eine mannigfache Nähe zum Norden aufweist.)[2]) Dies Nordische besteht keineswegs schon in der Tiefe überhaupt; auch unnordische Werke größter Tiefe liegen vor, z. B. die Pietà von Avignon oder die Skulpturen des Kreuzgangs von St. Trophîmes in Arles, Dantes Werk oder die Bilder Giottos und Fra Angelicos. Nordisch ist es ebensowenig schon des düsteren Grauens wegen, das es enthält; es gibt auch unnordische Werke solcher Art, z. B. die Weltuntergangsvisionen des Luca Signorelli im Dom zu Orvieto oder die drei vor den Särgen scheuenden Pferde aus einem Fresko des Pisaner Camposanto. Nordisch ist es schließlich nicht bereits durch seinen äußerst malerischen Stil; auch der italienische Tizian der Spätzeit oder der französische Claude Lorrain sind höchst malerisch. — Aber nordisch ist dieses Bild einmal in seiner Ungeselligkeit: seine Kühnheit und Einzigartigkeit erlaubt keine Schulnachfolge. Nordisch ist es weiterhin in seiner ontischen Radikalität: großartig zertrümmert es die menschliche Gestalt — nicht in impressionistischer Art zugunsten von Licht- und Augenreizen, sondern zur Annäherung an das Nichts und an das All, wesensverwandt den vielen Letztentschlossenen des nordischen Lebensraumes, angefangen beim Reiter von Möjebro (der 'beglückend mutig und unbeirrt ins Gefährliche und Fragwürdige, ins Ungeheure und Böse' aufbricht)[3]) bis zu Nietzsche (der nach Georges Wort[4]) den Weg 'über eisige felsen und horste grauser vögel' genommen

1) J. Huizinga, aO. (vgl. S. 253) S. 45.

2) Vgl. Heinrich Lützeler, Die spanische Kunst. In: Hdb. d. Spanienkunde. Frankfurt a. M. 1932. S. 298 (Handbücher der Auslandskunde. Hrsg. v. P. Hartig u. W. Schellberg. Bd. 5).

3) Hans Naumann, Wandlung und Erfüllung. Stuttgart 1933. S. 5.

4) Stefan George, Der Siebente Ring. Werke. Bd. 6/7. Berlin 1931. S. 13.

hat). Nordisch ist es schließlich in seiner äußersten Spannung: zwischen Vernichtung und allhafter Seligkeit, ein mit dem Kräfteweben der Seinsgründe erfülltes Werk, innerlich nahe solchen Großtaten des nordischen Schrifttums wie den Geist-Szenen des Hamlet, Fausts Gang zu den Müttern und seiner Verklärung oder Hölderlins Lichtlyrik. Am äußersten Rande dieses nordischen Werkes aber verdämmert die südliche Welt: die Römerbüste vermag nicht in das Bild hineinzuherrschen; sie ist nur noch ein vergehender Spuk aus einer klassischen Walpurgisnacht. — Am Beispiel Rembrandts wird deutlich, wie der volkliche Gehalt der Kunst keineswegs an das Motiv geknüpft ist; wo das Volkliche zur Substanz des Werkes wird, durchsäuert es vielmehr jedes Motiv, da es schon in der Technik sich äußert und den ganzen Formaufbau leitet.

Von einer äußersten Spannung in Rembrandts testamentarischem Werk war die Rede. Polar gespannt ist es auch in der Durchdringung von *Ende und Anfang.* Goethes 'Stirb und Werde' erfüllt sich hier, indem die Gestalt eingeht in den geweihten Urstoff, in dem unzählige neue Gestalten schlummern; so sagt es die leuchtende und fließende Farbe des Bildes aus. In dem Romanfragment 'Andreas oder Die Vereinigten' berührt Hugo v. Hofmannsthal dies Geheimnis von Ende und Anfang derart, daß seine Worte Rembrandts Letztes Selbstbildnis zu erläutern vermögen. Von einem Sterbenden heißt es: 'Stadien der Auflösung: ein wunderbares Nahekommen jedem Wesen, das ein sanfter leuchtender Strom ihm hervorbringt; die Wesen kommen wie Schwimmer aus einem heiligen Wasser: er weiß, daß er nichts im Leben umsonst getan.' Und an einer anderen Stelle heißt es über die polar entgegengesetzte Lebensstufe: 'Aller Anfang ist heiter; heil dem, der stets aufs neue anzufangen versteht.'[1]) Bei Rembrandt aber sind Ende und Anfang, in diesem Sinne verstanden, ineinander gewirkt.

Zum Schluß seien die hier vertretenen Auffassungen dadurch *gesichert,* daß sie vor anderen Beschreibungen des gleichen Bildes überprüft werden, natürlich nur vor einigen wenigen, die Arbeiten der letzten Jahrzehnte entnommen und typologisch geordnet sind.

1. Typus der Fehlbeschreibung: Abgrund zwischen Motiv und Form, die nur äußerlich aufgefaßt wird. Weisbach gibt eine genaue Tatbestandsaufnahme der Motivzone des Bildes und fügt dann ganz unvermittelt hinzu: 'Als malerisches Kunstwerk faszinierend — mit der wie von goldigen Lavaflüssen überglühten Oberfläche.'[2]) Hier bricht die Beschreibung das auseinander, was im Werk sichtbar eine Einheit bildet, statt den Zusammenhang von Motiv und Form — sei es nun ein sinnvolles Mit- oder Gegeneinander — zu begreifen.

2. Typus der Fehlbeschreibung: Abgrund zwischen Motiv und Form, die zwar als innere Form erscheint, aber literatenhaft-unzulänglich geschildert wird. Auch bei Verhaeren ist der Motivfeststellung die Bemerkung über die Farbe angeklebt, und von der Farbe heißt es töricht und ehrfurchtslos, sie sei 'von einer nicht zu schildernden pompösen Größe und mystischen Bravour.'[3])

3. Typus der Fehlbeschreibung: Betrachtung des Werkes als einer Ganzheit, aber in intellektualistisch verengter Form. Simmel erkennt richtig: 'Rembrandts Menschen

---

1) Hugo von Hofmannsthal, Andreas oder Die Vereinigten. Berlin 1932. S. 137f.

2) Werner Weisbach, aO. Vgl. S. 253, Anm. 3.

3) Emile Verhaeren, Rembrandt. Leipzig 1912. S. 99.

haben das Dämmernde, Gedämpfte, in ein Dunkel hinein Fragende, das eben in seiner deutlichsten, schließlich einmal allein herrschenden Erscheinung Tod heißt'; im Grinsen des Greises sieht er das Todeselement, das in jedem Leben enthalten sei, bis an die Oberfläche gedrungen: 'Nur noch in den Shakespeareschen Tragödien glaube ich, hat der Tod eine entsprechende Bedeutung für das Leben.'[1]) Die ganze Beschreibung droht freies Gedankenspiel zu werden, weil sie sich nicht an den grundlegenden Faktoren des Bildes (Umriß, Raum, Farbe usw.) zu erhärten versucht.

4. Typus der Fehlbeschreibung: Betrachtung des Werkes als einer Ganzheit, aber unter Nichtbeachtung der Kontrapunktik von Motiv und Farbe. Eisler deutet auch die Farbe in das Verfallsmotiv der gegenständlichen Bildzone hinein: 'Die krustige Malerei, die gärende Bronze der Färbung und der bündige Lichteinfall, der von schräg oben her den vorgebeugten Schädel trifft und dann das Kleid an der rechten Schulter derart streift, daß die Krümmung des Rückens hervorkommt, all das begleitet mit deutlichen Spuren des Abstiegs das Bild des Verfalls. Denn auch die Gestaltung ist im Verfall. Sie hat das Elastische nicht mehr.'[2]) Dieses Urteil trifft sicher richtig die Altersvereinfachung des Bildes, aber übersieht das Großartige und Sinnvolle des Verzichts auf den 'könnerischen Reichtum' (vgl. S. 260). Außerdem berücksichtigt sie nicht den Farbcharakter und die Verarbeitung der Goldfarbe. — Alle diese Fehlbeschreibungen sind auf das Werk bezogen und als solche wertvoll; aber gefährlich und wertlos ist ein

5. Typus der Fehlbeschreibung: Beschreibung der im Bildbetrachter ausgelösten Gefühle statt des Bildes selber (Psychologismus). Aus einer solchen psychologistischen Beschreibung des Rembrandtbildnisses stammt der Satz: 'Von philosophischen Büchern, aus theologischen Gedankengängen heraus habe ich hinaufgesehen. Aus Fragen des Tages und der Ewigkeit. Aus Gesprächen mit Menschen vieler Art. Aus fröhlichen Stunden und aus manchen schweren. Und immer hat das große Menschenleid und das bittere Lächeln dadroben — aber es ist ein Lächeln! Und die Gestalt, die er malt, ist stark und aufrecht! — immer hats standgehalten. Immer größer ists mir geworden!' Hier beachtet der Betrachter so sehr seine Seelenregungen, daß er darüber das Bild allzu flüchtig anschaut und infolgedessen irrig beschreibt.[3])

---

1) Georg Simmel, Rembrandt. Leipzig 1916. S. 94f.

2) Max Eisler, aO. (vgl. S. 8).

3) An großen Werken über Rembrandt wurden in dem vorliegenden Aufsatz noch nicht erwähnt: Carl Neumann, Rembrandt. Berlin und Stuttgart 1902. — Wilhelm Hausenstein, Rembrandt. Berlin und Leipzig 1926.

VOM SINN EINER NATURWISSENSCHAFTLICH-MATHEMATISCHEN BILDUNGSANSTALT IM NEUEN STAAT[1])

Von Ernst Wilmanns

Es kann keinem Zweifel unterliegen, wir brauchen heute, um überhaupt unser Leben zu führen und unsere Kultur zu bewahren, naturwissenschaftliches Wissen und Können. Das gilt nicht bloß von der Biologie, deren Bedeutung für das Dasein und die Zukunft des Volkes schwerlich noch von irgend jemand unterschätzt wird. Wenn auch nicht jeder eine klare Einsicht in ihr Wesen, ihre Aufgaben, ihre Leistungsfähigkeit hat, so wird doch ganz allgemein ihre Wichtigkeit bejaht. Daß wir ohne Physik und Chemie nicht auskommen können, weiß jeder, der durch seinen Beruf als Arzt und Ingenieur, in Landwirtschaft, Gewerbe und Industrie die Bedürfnisse der Praxis kennt. Jeder andere aber auch, mag sein Beruf noch so wenig mit praktischen Dingen zu tun haben, ist durch das Leben in einer technisierten Welt in die Naturwissenschaften verstrickt. Niemand versteht die Bedingungen des eigenen Daseins, der nicht wenigstens in den elementaren Grundlagen die naturwissenschaftlichen Gesetze der Formen unseres täglichen, privaten wie öffentlichen, Lebens kennt. Unlöslich mit den Naturwissenschaften verbunden aber ist die Mathematik. In ihrer Sprache und mit ihren Mitteln drückt sich das naturwissenschaftliche Gesetz, die technische Erfindung aus. Naturwissenschaften und Mathematik sind unentbehrliche, notwendige und durch nichts zu ersetzende Hilfsmittel unserer kulturellen Betätigung und die Grundvoraussetzung, um die uns umgebende Wirklichkeit denkend zu erfassen. Dies zugeben aber heißt fordern, daß die Schule ein gewisses, nicht zu unterschreitendes Maß an Wissen und Können auf naturwissenschaftlichem und mathematischem Gebiet den jungen Menschen ins Leben mitgibt. Unmöglich, diese Aufgabe den Hochschulen und den Fachschulen zu überlassen. Denn nur diejenigen würden von den weiterführenden Anstalten erfaßt, die unter dem Zwange ihrer Berufsarbeit sich mit den Naturwissenschaften und der Mathematik beschäftigen müssen. Alle anderen, bei denen dieser Zwang fehlte, würden ohne die unerläßlichen elementaren Kenntnisse bleiben. Unverstanden läge vor ihnen die Wirklichkeit der gegenwärtigen Welt; unverstanden wäre das Tun aller Berufstätigen, die mit Naturwissenschaft, Mathematik und Technik die Güter schaffen, damit die Unkundigen sie genießen; unverstanden die vielfältigen Lebensäußerungen und Formen der Gemeinschaft, die der exakten Wissenschaften und der Technik bedürfen. Noch immer macht Genießen gemein, und wenn irgendwo, so gilt es vom verständnislosen Hinnehmen und Nutzen der Gaben, die die werktätig Denkenden und Schaffenden darbieten. Und die Verständnislosigkeit macht fremd. Sie ist der Boden, auf dem Dünkel und Überheblichkeit wachsen, Gemeinschaft verdirbt.

Läßt sich daher gegen die mit den praktischen Bedürfnissen unseres Daseins begründete Notwendigkeit, daß die Schule Naturwissenschaft und Mathematik

1) Festansprache, gehalten am 24. Februar 1934 bei der Enthüllung einer Büste von Geheimrat Prof. Dr. Carl Duisberg in der Oberrealschule Barmen.

lehrt, nichts einwenden; wird man darum immer in gewissen Grenzen ein bestimmtes Maß von Wissen und Können auf diesen Gebieten von den höheren Schülern zu verlangen gezwungen sein, eben das Maß, das ein verständnisvolles Leben in der eigenen Zeit, ein verständnisvolles Mitleben mit den Schaffenden sichert, so ist doch noch nichts darüber ausgesagt, ob dieses notwendige Wissen und Können Bildung wird.

Mit ganzem, eindringlichem Ernst muß die Frage gestellt werden. Es nutzt nichts, sie leichthin zu verneinen, wie es vielfach von denen geschieht, die weder die Naturwissenschaft noch die Mathematik genügend kennen, und ebensowenig ist gewonnen, wenn man die Frage oberflächlich bejaht, wie es häufig von denen geschieht, deren ganze Arbeit sich auf diesen Gebieten bewegt. Es könnte sein, daß, was notwendig ist, getan werden muß mit dem wissenden Verzicht, die höheren Formen geistigen Lebens nicht erreichen zu können, die 'Bildung' ausmachen. Es könnte sein, daß vielleicht der Biologe durch den Gegenstand seiner Wissenschaft, das Leben, zu einer tieferen und die Ganzheit seines Wesens ergreifenden und entwickelnden Anschauung vom Sein gelangt, daß dagegen die exakten Wissenschaften verurteilt sind, auf einer niederen Stufe zu verharren, weil sie sich nur mit der Materie befassen und vorzüglich den Intellekt des Menschen zu bewegen imstande sind. Wenn dem so ist, wie soll dann die Kraft zu bilden, d. h. den ganzen Menschen geistig zu formen, von ihnen ausgehen können? Sie mögen geeignet sein, die Welt der Dinge um uns und das Tun der Menschen verstehen zu lehren; sie mögen nützlich sein als dienendes Mittel, um die inneren, seelischen und geistigen Zusammenhänge der Gemeinschaft herzustellen. Aber Bilden ist etwas andres.

Um die Frage zureichend zu beantworten, sind mehrere Erwägungen vorauszuschicken. 1. Es ist verkehrt, ein Fach oder eine Gruppe von Fächern isoliert zu betrachten. Die Schule ist bildend als Ganzes. Darum dürfen als bildende Faktoren die Naturwissenschaften und Mathematik nicht in Vereinzelung gewertet werden, sondern in der Verbindung, in der sie immer auf deutschen Schulen auftreten, d. h. in der gemeinsamen Wirkung mit den deutschkundlichen Fächern des Deutschen, der Geschichte, der Erdkunde, der Religion und der Kunst. 2. Von wahrer Bildung kann man nicht gut reden, wenn nur eine Seite der menschlichen Gaben geistig geformt ist, sei es der Intellekt allein oder das Gefühl allein oder nur der Wille. Wie dem Menschen alle diese Kräfte verliehen sind, muß die 'Bildung' sie alle so entfalten, daß sie in einem die innere Gesundheit verbürgenden richtigen Verhältnis zueinander stehen. 3. So wenig es ein individuelles Leben gibt, das *nur* Individuum wäre, da alles organische und geistige Leben getragen, genährt und durchdrungen ist von dem organischen und geistigen Leben der Gemeinschaft und da alles individuelle Sein gebunden ist nach Anfang, Lauf und Ende in der Gemeinschaft, so wenig kann Bildung ein bloß persönliches Wertgefüge sein. Nicht einmal das Wort Teil oder Glied des Ganzen bezeichnet das Verhältnis zutreffend. Es ist ein Leben im Ganzen und aus dem Ganzen, eine besondere Ausformung der in der menschlichen Gemeinschaft durch alle einzelnen Individuen hindurch und auch wieder jenseits ihrer Besonderung strömenden Lebenskraft.

Eine Schulbildung also, die unternähme, die einzelnen Schüler nur zu voll entfalteten Individuen zu bilden, verfehlte das Wesen der Bildung, da sie eine der Wirklichkeit nicht angemessene Sonderung wollte, die lebensfern und lebensschwach würde. 4. So deutlich und nachdrücklich die Gebundenheit in der Gemeinschaft betont werden muß, ebenso klar muß die Tatsache ins Bewußtsein gehoben werden, daß die Bildung sich vollzieht im Individuum. Es gibt keinen anderen Weg als den über die Einzelnen. Der Lehrer, der die Klassengemeinschaft, der Staat, der die ganze Jugend zu bilden trachtet, muß die zur Bildung führenden geistigen Vorgänge im Einzelnen wachrufen, muß die individuellen Kräfte und Fähigkeiten entfalten, stärken und zu dem Wertgefüge von Persönlichkeiten ordnen. Das Ziel ist die Gemeinschaft, der unvermeidliche Weg führt durch das Individuum. 5. Individuum *und* Gemeinschaft, Entfaltung *und* Bindung muß die Schule geben. Die Gemeinschaft wird verdorren, die nur bindet, sich nicht in vollen, individuellen Persönlichkeiten entbindet und von ihnen her immer neue Verjüngung empfängt. Dem Einzelnen aber, der nur dem Trieb der Selbstentfaltung gehorcht, sterben die Wurzeln des Seins im Mutterboden der Gemeinschaft ab. Aus der Gemeinschaft geformte Persönlichkeiten, gebunden und entfaltet zugleich, soll die Schule entlassen. 6. Diese Bildung dient dem Staat, dem Volk, sie ist politisch. Nicht als müßte sie deshalb den Zwecken der Augenblickspolitik sich unterordnen. Das kann Bildung nicht wollen. Sie faßte ein zu nahes Wegziel in den Blick und verlöre mit dem rechten Augenmaß leicht die Richtung. Politisch wird die Bildung, weil sie in das im Ganzen der Gemeinschaft lebendige, schöpferisch sich entwickelnde Gesetz hineinbindet und die nach diesem Gesetz geformten Einzelnen zu seinen Vollstreckern und Verwirklichern macht. Und politisch wird sie, weil sie dadurch den Einzelnen befreit von der Ich-Befangenheit, ihm die Wirkungsweite und Freiheit eines Lebens im Gesetz der Gemeinschaft schenkt. 7. Unter Deutschen kann es eine andere Gemeinschaft, aus der und zu der Persönlichkeiten geformt werden, nicht geben als die des deutschen Volkes. Aus dem Wesen der Aufgabe jeder deutschen Schule geht daher hervor, daß eine naturwissenschaftlich-mathematisch betonte und ausgerichtete Bildung immer auch eine deutsche Bildung sein muß. Junge Deutsche vorzugsweise mit den Mitteln der Naturwissenschaften und Mathematik bilden zu wollen, heißt behaupten, daß auch auf diesem Wege eine deutsche Bildung erreicht wird. Bildung aber ist innere Form. Form kann nicht zwiespältig, muß Einheit sein. Daraus folgt, daß die Deutschheit der naturwissenschaftlich-mathematischen Bildung nicht etwa in einer Doppelseitigkeit der geistigen Entfaltung gesucht werden kann, derart, daß sich ein gutes Fachwissen und Können auf naturwissenschaftlich-mathematischer Seite unverbunden paart mit einem aus dem deutschen Bildungsgut geschöpften Wertbewußtsein. Vielmehr müssen beide Bildungsmächte zu einem in sich nicht mehr trennbaren Ganzen geistiger Geformtheit gelangen. Was die Naturwissenschaften und die Mathematik hierzu beitragen können, wie eine durch sie vorzugsweise bestimmte und gefärbte deutsche Bildung aussieht, ob und wie ihre bildenden Kräfte sich mit den von den deutschen Fächern herkommenden vereinen, das ist der Gegenstand der folgenden Untersuchung.

Die Schule kann wohl bilden durch Beispiel und Gewöhnung, die stärksten ihrer Mittel bleiben Lehre und Lernen. Wie die Lehre einer Schule beschaffen ist, die eine auf Naturwissenschaften und Mathematik sich gründende deutsche Bildung anstrebt, ist daher zunächst zu fragen. Darauf wird zu erörtern sein, wie sich auf solchem Boden der Bildungsprozeß vollzieht und ob sein Ergebnis Bildung genannt werden darf. Dabei kann es sich nicht um die Behandlung von fachlichen Einzelheiten, sondern nur um die maßgebenden Leitlinien handeln. Für den vorliegenden Zweck sind darum die neuen Sprachen beiseite zu lassen, da sie, so groß auch ihre Bedeutung ist, doch nur einen Zusatz zu dem bieten, was aus den deutschen Fächern gewonnen werden kann. Deutsch soll die Bildung einer naturwissenschaftlich-mathematischen Schule sein. Ihre Eigenart aber wird geprägt durch das Zusammenwirken des Deutschen mit den exakten Wissenschaften. Bei ihnen als den artbildenden Fächern der Schule wird die Betrachtung einzusetzen haben, will man diese Form deutscher Bildung in ihrem Wesen erfassen. —

Die Naturwissenschaften und die Mathematik führen den Schüler in die Kenntnis der Wissenschaften ein, die die eigenste Schöpfung der neueren Jahrhunderte gewesen sind. Wenn auch die gesamte Arbeit der Schule an ihnen und an den von ihnen entwickelten Formen des Denkens ausgerichtet wird, so kann doch nicht eine naturwissenschaftlich-mathematische Fachbildung angestrebt werden. Vielmehr, indem diese Wissenschaften den Schüler die ihnen eigenen Arbeitsmethoden und Denkweisen gebrauchen lehren, ihm Kenntnisse und Fertigkeiten vermitteln, wollen sie über ihre rein fachlichen Ziele hinaus ihm eine Anschauung geben von ihrer Bedeutung für unsere materielle und geistige Kultur, für den gesamten Aufbau des tätigen Lebens der Volksgemeinschaft und für das denkende Erfassen der natürlichen und menschlichen Welt; sie wollen ihn mit der ihnen eigenen sittlichen Kraft des Dienstes an der Wahrheit, der opferbereiten Hingabe an die Sache, der zuchtvollen Arbeit für die Erkenntnis erfüllen und können, gerade durch das in der jüngsten Zeit errungene Bewußtsein von der Grenze des mit ihren Mitteln Erkennbaren, ein Weg zu religiösem Erleben sein.[1]) Sie richten, selbst das Werk nicht von Einzelnen, sondern einer viele Generationen von forschenden Einzelnen umfassenden Gemeinschaft des Geistes, die Schüler auf die alles individuelle Sinnen und Trachten überspannende Einheit der Erkenntnis und der schaffenden Tat. Wie aber Entdeckung und Erfindung und technische Ausführung alsbald ein Bestandteil der gemeinsamen geistigen und materiellen Kultur, Gut der Volksgemeinschaft wird, so erweist sich das Tun der exakten Wissenschaften schon dem jugendlichen Schüler als Dienst am Volk, als eine der Äußerungen unseres Gemeinschaftslebens in Volk und Staat; auch sie gehören in den Bereich des Politischen und sind oft genug unmittelbare Werkzeuge des politischen Handelns.

---

1) Hierfür und die weiteren Gedankengänge ist nachdrücklich zu verweisen auf die beiden Schriften: Tiedge, Bildungsaufgaben des mathematisch-naturwissenschaftlichen Unterrichts. Frankfurt a. M. 1933, und Bavink, Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion. Frankfurt a. M. 1933.

Ihrem Wesen nach können die Leistungen dieser Wissenschaften nur auf dem Gebiet der Erkenntnis und der Auseinandersetzung mit der Gesetzlichkeit in Raum und Zahl und der Ordnung in der Natur liegen, d. h. mit den unpersönlichen Mächten im Leben des Menschen. Diese Auseinandersetzung als Angelegenheit des persönlichen Menschenlebens zu sehen, vermag auch der mathematisch-naturwissenschaftliche Unterricht. Sie aber nach Ursprung, Durchführung und Wirkung aus der geschichtlichen Situation und aus dem dem Menschen von Natur innewohnenden Bedürfnis nach Sinnhaftigkeit zu begreifen, sie bis zur Sicht auf die gedanklich noch nicht bewältigten Aufgaben in unserem persönlichen und volklichen Leben zu verfolgen, ist Sache der geisteswissenschaftlichen Fächer. Je tiefer die Schule ihre Zöglinge in die hierdurch gegebenen sachlichen und menschlichen Zusammenhänge und gegensätzlichen Beziehungen einführt, um so deutlicher erlebt lernend der Schüler die Mächtigkeit geistiger Arbeit, die denkend, forschend, persönlich ringend, gestaltend unsere heutige Kultur geschaffen und der Gegenwart ihre Aufgaben gestellt hat.

Nur einen Teilausschnitt aus der Wirklichkeit ergreift so die Schule. Aber von dort aus vermag sie den Blick auf das Ganze des deutschen Daseins zu richten und zu zeigen, wie auch im Teil das Ganze des deutschen Lebens gegenwärtig ist. Ihr Vorzug liegt darin beschlossen, daß der Schüler an dem Ausschnitt aus der Wirklichkeit geschult und zu bewußter Teilnahme an den Kämpfen der Gegenwart geleitet wird, der die eigensten Schöpfungen unserer Zeitepoche umfaßt. Eben weil durch sie Fragen von ungeheurer Größe aufgeworfen und mit gewaltiger Verantwortung belastet sind; eben weil die Wirkung der exakten Wissenschaften unser seelisches Sein, unser ethisches Bewußtsein, unsere politische Existenz aufs stärkste beeinflussen, sind sie fähig, im Schüler den ganzen Menschen in der Tiefe zu bewegen. Nicht deswegen nennen sich solche Schulen real, weil sie die Jugend in die Realien des Daseins einführen und die ersten Handgriffe lehren, sie zu meistern. Real sind sie in dem höheren Begriff des Wortes, daß sie entschlossen aufbauen auf den Erkenntnissen und Denkmethoden der exakten Wissenschaften, von hier aus aber in letzter Sachlichkeit und in Ehrlichkeit gegen die Widersprüche in unserem Dasein Denken und Wollen vortreiben bis zu den Aufgaben des Menschseins, des Volkseins, bis zu den Fragen nach dem Sinn unseres Tuns in der Wirklichkeit. Die Realität dieser Schulen mündet aus in dem Idealismus der Tat.

Es ist gewiß, daß eine solche Lehraufgabe einerseits die grundsätzliche Bejahung der in den Naturwissenschaften und der Mathematik liegenden Werte voraussetzt, auch seitens der Lehrer der geisteswissenschaftlichen Fächer; daß andererseits die mathematisch-naturwissenschaftlichen Fachlehrer von dem Gedanken geleitet sein müssen, daß ihr Unterricht nicht in Fachwissen und Können endet, sondern daß er durch sicher gegründete fachliche Leistungen die den ganzen Menschen formenden Kräfte entbindet. Hinter und über der Facharbeit muß immer der in der Volksgemeinschaft wurzelnde und für sie lebende Mensch stehen. Niemals kann dieses Ziel in der Enge einer oder mehrerer Sonderdisziplinen gefunden werden, sondern immer nur in einem höheren und übergreifenden Sinn-

bereich, im Bereich des Menschlichen, des Seelischen, aus dem Volk und Staat nie versiegende Kraft zuwächst. So können deutsche Menschen erzogen werden, deren unser Volk in dieser Zeit bedarf, deutsche Menschen, die im Besitz der von unserer Zeit errungenen geistigen Güter, im Besitz des von uns geschaffenen geistigen Rüstzeugs, unserer Arbeitsmittel und Denkformen sind und doch sich die Güter und Werte unserer angestammten nationalen geistigen, sittlichen, religiösen Kultur zu eigen gemacht haben, so daß sie in beidem wurzeln, in der Gegenwart und ihrer Art und in dem auf deutschem Boden erwachsenen deutschen Geist. —

So die Lehre. Wie aber geschieht auf Grund solcher Lehre Bildung? Keine Schule kann auf das Leben in der Gemeinschaft und Kameradschaft verzichten, noch auf die erzieherische und bildende Wirkung, die auf Geist, Charakter und Wollen von der Stählung des Leibes und gesunder Bewegung ausgehen. Daß gerade eine naturwissenschaftlich-mathematische Schule sie bereitwillig in ihre gesamte Arbeit aufnimmt, mit ihrer wissenschaftlichen Arbeit verschmilzt, ist selbstverständlich und bedarf keines Wortes. Nicht was diese Seite der Schularbeit für die Erziehung unseres Nachwuchses bedeutet, steht hier zur Erörterung, sondern wie ihre wissenschaftliche Arbeit zu bilden vermag. Hier gilt die alte pädagogische Weisheit: Wissenschaft gestaltet Persönlichkeit und schafft durch Persönlichkeit Gemeinschaft, indem sie Hingabe an die Sache und objektiv-gültige Leistung verlangt.

Auf den strengsten aller Wissenschaften, der Mathematik und den durch die Verbindung der empirischen Beobachtung mit den mathematischen und quantitativen Methoden ihr angeglichenen Naturwissenschaften, baut diese Schule auf. Erhält dadurch ihr Lehrgang den Charakter der Wissenschaftlichkeit im vollsten Sinn, so zugleich auch die fruchtbare, mißbräuchlich benutzt aber gefährliche Eigenschaft größter Wirklichkeits- und Gegenwartsnähe. An die Welt des Realen wird der Schüler geführt, er wird gelehrt, sich ihrer Mannigfaltigkeit durch abstrahierendes Aufnehmen denkend zu bemächtigen und sie praktisch zu beherrschen. Nützlich ist das erworbene Wissen und soll den Schüler befähigen, sich einst nützlich zu betätigen. Nie kann Bildung sich auf den Bereich des Nützlichen allein beschränken, nie aber auch kann gebildet der Mensch genannt werden, der, dem tätigen Leben entfremdet, unfähig geworden ist, seine Gaben und sein Können für die Volksgemeinschaft in der Wirklichkeit nutzbringend zu verwerten. Ohne dem Utilitarismus zu verfallen, hat daher die Schule die Jugend tüchtig zu machen für ein Leben in der Wirklichkeit und für nutzbringende Arbeit. Das bloß Nützliche aber ist zu adeln zu wahrer Bildung, indem die Nützlichkeit und die Wirklichkeitsnähe der exakten Wissenschaften und des von ihnen vermittelten Wissens zu Mitteln gemacht werden, in die Welt des Geistes einzudringen.

Die Gesetzlichkeit des Denkens, die Ordnung in der Natur beherrscht die Arbeit der exakten Wissenschaften. Abstrahierend und daher vergeistigend nimmt der Schüler die Außenwelt in sich auf. Klarheit der Beobachtung, unvoreingenommene Redlichkeit in jedem Akt, stärkste Sammlung auf den Gegenstand, Hingabe an die Sache nur führen zur Erkenntnis. Intellektuelle Reinlichkeit

ist die erste erzieherische Frucht des lernenden Bemühens der Schüler. Wie aber durch die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Schritt vom Einzelnen zum Allgemeineren getan wird; wie die einzelnen Wissensinhalte erst hierdurch zu praktischer Verwendbarkeit gelangen, so erlebt im lernenden Erkennen von Gesetz und Ordnung der Schüler das Bewußtsein des Herrwerdens über die reale Welt, das Bewußtsein der Steigerung menschlicher Kraft und tätiger Leistungsmacht; zugleich damit aber auch ein erstes, ahnendes, allmählich immer deutlicher werdendes Verstehen der in Gesetz und Ordnung sich widerspiegelnden Einheit im All und im Denken. Dieses Verstehen aber öffnet ihm den Sinn für Gesetz und Ordnung auch im menschlichen Leben, im Dasein, Wirken und Kämpfen, im Schicksal des Volkes und seiner staatlichen Gemeinschaft. Von praktischem Wissen und Können führt eine einzige in Klarheit sich aufbauende Stufenfolge zu den höchsten und allgemeinsten begrifflichen Erkenntnissen. Doch nur dem wird die Sicht erschlossen, dessen Blick nicht haften bleibt an den niedereren Bereichen des bloß Nützlichen; nur dem, der sich zu erheben vermag zu dem Gedanken des im Nutzbaren verkörperten Geistigen; nur dem, der die Zucht wissenschaftlichen Denkens an den Sachen übt und diese Zucht gegen sich selbst kehrt, sich dadurch zur intellektuellen Gewissenhaftigkeit erzieht und die Gewissenhaftigkeit sich zur Gesinnung erwirbt. So birgt die Schule in den exakten Wissenschaften die Kraft in sich, die ihre Schüler nicht bloß zu nützlicher Tätigkeit fähig und geeignet macht, die nicht nur Wissen und Erkenntnisse gewährt, sondern auch erziehend den Menschen, den gemeinschaftsgebundenen Deutschen formt, bildet. Je strenger die Lehre geübt, je ehrlicher das Lernen betrieben, je zielsicherer Leistungen im einzelnen und ganzen gefordert werden, um so stärker die bildende Macht dieses Teils wissenschaftlicher Arbeit der Schule. Hier, wenn irgendwo von schulmäßiger Arbeit, darf gesprochen werden von bildendem Lernen.

Zum Erkennen leiten Naturwissenschaften und Mathematik; Wissen schenken sie, den Intellekt schulen sie; ausschließlich intellektualistisch scheinen sie und damit die Bildung der Schule, deren Art sie bestimmen. Ein oft gehörter Vorwurf und dennoch nicht wahr! Es ist der Stolz einer vorzugsweise die exakten Wissenschaften pflegenden Schule, daß sie vermöge der Schärfe der Begriffsbildung und der logischen Strenge ihrer Schlüsse in besonderem Maße den Intellekt ihrer Schüler zu entwickeln imstande ist. Sie bekennt sich mit vollem Bewußtsein zu der Voraussetzung einer jeden Wissenschaft, der Vernunft, die zwar in Gesetz und Ordnung gebunden, dem Schicksal der lebendigen Volksgemeinschaft aufs innigste verknüpft, doch innerhalb der von Natur und geschichtlicher Situation gesetzten Schranken frei den ihr innewohnenden Gesetzen folgt. In keiner Einzelwissenschaft hat die Vernunft in Denken, Methoden, Erkenntnissen, in Forschen und objektiver Leistung ihre Macht so früh und durchgreifend gezeigt wie in der Mathematik und den Naturwissenschaften, und sie hat in ihren Vertretern Kräfte entbunden, die Persönlichkeiten von menschlicher Größe, sittlicher, religiöser Tiefe, opferwilligster Dienstbereitschaft für das Volk formten. Und gerade wir Heutigen dürfen kühnlich behaupten: Wenn es auch einmal eine Zeit gegeben hat, in der die Naturwissenschaften einem titanischen Selbstvertrauen unterlagen und

den Schlüssel für alle Welträtsel zu besitzen glaubten, heute sind sie sich der Grenzen menschlicher Kraft wieder bewußt geworden und sind eine einzige erhabene Predigt der Ehrfurcht vor der geheimnisvollen Unendlichkeit göttlicher Schöpfung.[1]) Ernst und unbestechliche Wahrheitsliebe hat sie davor bewahrt, Vernunft und Wissenschaft zu verachten; und je tiefer sie mit beider Mitteln die in der Materie waltende Gesetzlichkeit, ihren Bau im Kleinsten und Größten zu ergründen trachteten, je herrscherlicher ihr Wissen die Natur dem Menschen dienstbar machte, um so zwingender sind sie eben durch die schlichte Arbeit im Dienst der Erkenntnis zu den ewigen Fragen nach dem Sein und seinem Sinn geführt worden, um so vollkommener ergreifen sie durch ihre Methoden und den Stoff ihres Forschens den Menschen in seiner Ganzheit von Denken, Fühlen, Wollen. Diese Wissenschaften, wie sie heute vor uns stehen, haben mit Intellektualismus nur das gemein, daß der Intellekt das notwendige Mittel ihrer Arbeit ist. Freilich, das wissen wir, wo Kurzsichtigkeit das Mittel für den Zweck nimmt, da entartet das Forschen zum äußerlichen Betrieb, da ist der Mensch nicht mehr Herr, er wird Diener, und der Weg der Wissenschaft führt in die Dürre der Gedankenblässe. Doch dieser Gefahr ist keine Wissenschaft entrückt, und jede höhere Schule, die sich wissenschaftlich nennt, hat sie zu überwinden, will sie ihre Aufgabe erfüllen, ihre Zöglinge durch Wissenschaft zu bilden. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Schule aber weiß, welch herrliche Kraft bildenden Tuns ihr durch die exakten Wissenschaften gegeben ist; und wie diese Wissenschaften in sich selbst und aus eigenem Vermögen die Gefahr intellektualistisch verengerter Weltanschauung besiegt haben, so hat die Schule das Recht, ihrem Geiste vertrauend, die Schüler auf den Weg zu führen, der durch die Schärfung der intellektuellen Fähigkeiten, durch Lernen, Arbeit und Leistung zur voll entfalteten, dem Volke dienenden, vor dem Unerkennbaren ehrfürchtigen Persönlichkeit leitet.

Nirgends und nie ist der Mensch allein als Individuum. Überall und immer ist er Glied der Gemeinschaft. Wissenschaft als Bildung erhält ihren Wert und Sinn durch ihre Kraft einer Persönlichkeitsformung, die zugleich das Individuum hineingliedert und hineinbildet in die Gemeinschaft des Geistes, verkörpert in der Kultur, dem Volk, dem Staat. Gemeinschaft ist kein passives Empfangen, kein duldendes Teilsein, sie ist aktive Teilnahme, tätiges, verantwortliches Mitwirken am Ganzen und im Ganzen. Die wissenschaftliche Bildung der Schule erhält ihre Beglaubigung vor Gegenwart und Zukunft unseres Volkes, wenn sie den Schülern durch ihr Lernen und aus ihrem Erkennen die seelischen Fähigkeiten und den Willen zum handelnden Mitschaffen an den Aufgaben der Gemeinschaft entwickelt.

Bis zu welcher Stufe auch der Schüler in die Mathematik und die Naturwissenschaft eindringt, ob er stehen bleibt auf der niedereren Stufe der praktischen Verwendung des erworbenen Wissens und der praktischen Ausübung seiner an den Wissenschaften geschulten Einsicht oder ob er emporsteigt zu der höheren Stufe, die ihm den Zutritt gewährt zur freien Betätigung forschenden

1) Vgl. Bavink, aO. und Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. 5. Aufl., Leipzig 1933; Titius, Natur und Gott. Göttingen 2. Aufl., 1931.

Denkens und technischen Gestaltens, immer verbürgt Wirklichkeits- und Gegenwartsnähe seines Bildungsganges, daß er fähig und geeignet ist zum Dienst in der Gemeinschaft. Daß er in die Tiefe lebendiger Bezogenheit des menschlichen und des deutschen Schicksals hineinwächst; daß er auch hier erkennend und an den Gegenständen der Wissenschaft lernend, sich zur Teilhabe an der Gemeinschaft entwickelt, ist die besondere Aufgabe der geisteswissenschaftlichen Fächer. Ihnen tritt die Kunst ergänzend zur Seite, soweit ihr an der wissenschaftlichen höheren Schule Einfluß vergönnt ist. Sache des geisteswissenschaftlichen Unterrichts ist es daher, die durch Mathematik und Naturwissenschaft geweckten geistig-seelischen Kräfte weiterzufördern und zur Einheit deutscher Persönlichkeiten zu formen.

Dem Deutschen der Gegenwart ist beschieden, in gewaltigster innerer und äußerer Spannung zu leben und täglich den Sporn zu empfinden, den die in den Tiefen des geistigen und seelischen Lebens vorhandenen, noch unausgetragenen Gegensätze ihm geben. Seitdem die Entwicklung der Mathematik und Naturwissenschaft zu dem geistesgeschichtlichen Ereignis von überwältigender Größe führte, daß mit der Ausbildung des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens und seiner Methoden zuerst der moderne Mensch an jegliche Autorität in Freiheit die Frage nach ihrem inneren Recht stellte; seitdem er sich nur an das Gebot der Wahrheit noch durch Vernunft gebunden wähnte und in dem vernünftigen Wahrheitssuchen die Grundform jedes wissenschaftlichen Denkens überhaupt schuf, haben die exakten Wissenschaften in Wirkung oder Gegenwirkung die Bewegung des Geistes in der abendländischen Kultur bestimmt. Ursprünglich auf denkendes und messendes Erkennen der realen Außenwelt gerichtet, haben sie auch das persönliche, das seelische Leben aufs tiefste beeinflußt. Unter dem Eindruck ihrer Ergebnisse und Methoden entstanden Fragen, auf die rein menschliche Bedürfnisse Antwort verlangten. Dadurch gewann die neue Zeit, der moderne Mensch die geistige Weite und die Fruchtbarkeit innerer Spannung. Das aber auch hat das Schicksal uns gelehrt, daß diese Fragen, wenn sie ungelöst bleiben, unser Volk bis in den Kern seiner Existenz zu erschüttern die Gewalt haben und die Möglichkeit der Vernichtung in sich bergen. Wie wir inmitten einer mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft und Mathematik arbeitenden, technisierten und rationalisierten Welt unsere Seele bewahren, daran ganz unmittelbar hängt die Zukunft unseres Volkes.

In Denken und Erleben von Einzelnen vollzieht sich die Auseinandersetzung mit den Wirkungen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung und ist doch ein überindividuelles Geschehen, das getragen ist von der kulturellen und politischen Gemeinschaft. Im Einzelnen entscheidet sich das Schicksal des Ganzen, das jedes Einzelnen aber aus der volklichen, Vergangenheit und Gegenwart in sich schließenden Einheit. Jeden der möglichen Wege sind wir gegangen: Erkenntnisfroh glaubten wir an einen durch Denken und Wissenschaft in seiner Ganzheit und seinem Wesen erfaßbaren Kosmos; und wiederum lehnten wir die Überzeugung ab, durch rationales Denken die Wirklichkeit der Welt und des Menschen selbst in ihren letzten Rätseln zu ergründen und waren beseelt von dem

Bewußtsein einer dem Denken nicht erreichbaren, nur im Glauben und Schauen zu betretenden Wirklichkeit; und beide Standpunkte schließlich suchten wir in unstillbarem Verlangen nach Einheit und Ausgleich in höherer Synthese zu vereinigen. Die Gegenwart kennt keinen Monismus mehr, weder den einer denkenden Erkenntnis noch den einer aus übernatürlicher Offenbarung schöpfenden, alle Erkenntnis regelnden Gläubigkeit. Aus sich heraus haben die exakten Wissenschaften ein neues Grenzbewußtsein für das ihnen Erreichbare entwickelt; aus dem Grunde der Religion und des dem Deutschen eigenen Verlangens nach höherer als nur rationaler Sinngebung des Seins ist das Geheimnis des Dualismus zwischen Mensch und Welt, Mensch und Gott wieder erfahren. Wir Deutsche aber, solange wir Deutsche sind, werden um den Sinn dieses Geheimnisses ringen und danach trachten, unser ahnendes Verstehen in unserem Leben zu gestalten. Wir sind in dieser Welt, wir wollen in ihr und auf dieser Erde, die Gott uns gegeben, wirken mit allen Fähigkeiten und Errungenschaften, die wir der Vernunft und Wissenschaft und Technik verdanken. Aber wir wissen auch, daß in all unserem Tun, der Einzelnen und des Volks, ein Sinn sein muß, der an dem Ewigen sich zu messen vermag. Nicht werden wir ihn finden, das ist unsere Überzeugung, in Weltflucht oder romantischer Verklärung der harten Gegebenheiten unseres Daseins. Nicht werden wir ihn finden, wenn wir die Gaben der Wissenschaft verschmähen, die uns die Welt erkennen lassen und uns unterwerfen. Sondern in dieser Welt und durch unsere Naturerkenntnisse hindurch suchen wir den ewigen Sinn. Die Synthese ist unsere schicksalgewollte Aufgabe.

Die einander anziehenden oder abstoßenden, ergänzenden oder ausschließenden, immer von neuem die Synthese suchenden Gegensätze von Erkennen, Fühlen, Glauben, Denken und Wollen haben ihren Niederschlag gefunden in unserer geistigen Kultur. Ihre Geschichte und ihre Werke sind ein vielstimmiges Bekenntnis von dem Ernst dieser Probleme und ihrer uns Deutsche bis in unser Innerstes aufwühlenden Gewalt. In diesem allgemeinen überindividuellen, das Ganze und alle Einzelnen zur Einheit bindenden Geschehen zu leben, ist uns Deutschen der Gegenwart bestimmt. Es stellt die Aufgabe, die das Volk durch das aktive geistige Handeln des Einzelnen, der Einzelne aber aus dem geschichtlichen Zusammenhang mit dem Gang unserer Kultur zu bewältigen hat. In diese Aufgabe die Jugend hineinzuführen mit den Mitteln der exakten Wissenschaften, der Literatur, der Sprache, der Geschichte, der Kunst und Religion, das heißt die Jugend hineinbilden in das entscheidende kulturelle Geschehen unserer Zeit; das heißt die Jugend vor den Kampf stellen, der über die geistige und damit auch die politische Zukunft Deutschlands das Urteil finden wird; das heißt von der Jugend Entschluß und Willen verlangen, den Kampf um die Seele unseres Volkes in unserer Gegenwart, so wie sie ist, aufzunehmen. Es ist aber gewiß, daß die Spannweite, die lebendige Bewegtheit, die persönliche Nähe, die das Erleben aufwühlende Schärfe der Gegensätze wohl bedroht. Aber die Bedrohung macht das Leben groß, heroisch, bereichert und vertieft es. Denn nicht in gemächlichem Trott schleicht uns das Leben dahin, es fordert Willen und Mut vor der seelischen Gefahr. Und auch das ist gewiß, daß dieses den Intellekt und alle seelischen, menschlichen Kräfte

beanspruchende Ringen in unsere Geschichte, in die Werke der geistig-künstlerischen Kultur, der großen Dichtung eingegangen ist. Darum aber wird die Schule, die ihre Zöglinge in dieses Ringen unserer Zeit hineinführt, sie zwingt, für sich eine Lösung zu suchen, die sie die Unausweichlichkeit der Fragen und die bis ins Innerste des Menschen wirkenden Folgen der Antworten sehen läßt, Persönlichkeiten bilden, die aus der inneren Gefährdung des deutschen Lebens und aus dem Glauben an die deutsche Zukunft die Kraft und die Tiefe und den Reichtum einer heroischen Lebensführung schöpfen. Derselbe Bildungsgang daher, der den jugendlichen Deutschen durch die exakten Wissenschaften und die Kulturwissenschaften hineinbildet in die deutsche Kulturgemeinschaft der Gegenwart, macht sie auch zu vollen, starken, mutigen, deutschen Persönlichkeiten.

Die gewaltige Dynamik innerer Spannungen und zum Ausgleich drängender Kräfte in der den Schüler umgebenden Umwelt kann in dem Subjekt die Macht des Formens und Bildens zur gemeinschaftsgebundenen freien Persönlichkeit nur ausüben, wenn sie erlebt wird. Zum Erleben aber führt die Schule nicht anders als durch Lehren, gelangt der Schüler nicht anders als durch Lernen. In der Schule wird die Fülle der Wirklichkeit zum Objekt des Erkennens, der lebendig wirkende Gegensatz zum Problem, zu Frage und Aufgabe, wird lehrbar und lernbar, dem Scheine nach intellektualisiert. Was das Ausüben der Kunst in unmittelbar erlebendem Aufschwung zu ergreifen imstande ist, ihm vermag sich die Wissenschaft und mit ihr die wissenschaftliche höhere Schule nur auf Umwegen zu nähern. Auch wo es um die höchsten Aufgaben der Menschenbildung geht, um den innerlichsten Entschluß zur Ausrichtung des Willens auf einen zu verwirklichenden Lebenssinn, immer ist der Weg die Einsicht in die Dinge und ihre Ordnung. Aus Lehren und Lernen aber wird in den Schülern ein geistiges Bild ihres eigenen Selbst geboren, das aus sittlicher, politischer und religiöser Verpflichtung jenem Lebenssinn entgegenstrebt. Dann ergreifen Wissen, Können, Leistung den Menschen in seinem Kern, nicht bloß im Intellekt; dann wird Lernen bildendes Erleben.

In solch bildendes Erleben zwingt der Lehrgang der naturwissenschaftlich-mathematisch-deutschen Schule. Es ist gewährleistet durch die Eigenart ihres wissenschaftlichen Aufbaues, die Doppelheit und innere Spannung ihres gedanklichen und menschlich-seelischen Gehaltes. Spannung aber wäre nicht Spannung, wenn sie in sich nicht die Sehnsucht nach Auflösung in überwindender Einheit trüge. Sie aber beruht in unserem Erbe der exakten Wissenschaften, deutscher Art und deutscher Frömmigkeit. In diese Spannung als in die Wirklichkeit unserer Existenz in Wahrhaftigkeit einzuführen, ist der Wille einer Schule, die sich in tiefstem Sinne real nennt. Aus der Enge der Ichbefangenheit heraus in die Welt der Objekte, der Gehalte, Werke und der Geschichte unserer Kultur und unseres Volkes, in die Welt der Tatsachen, der Erkenntnis, des Gesetzes und der Ordnung leiten den Schüler die Wissenschaften. In sachlicher Abstraktion erkennt er mit steigender Bewußtheit und wachsendem Überblick in den Objekten das Gefüge, die geistige Bewegung unseres Lebens. Dieselbe Bewegtheit als subjektives Erlebnis erfährt er in sich selbst. Der denkende, Ordnung und Gesetzlichkeit suchende, der frei fühlende, wollende und glaubende Mensch, der unsere Kultur

schuf, ist auch in ihm lebendig. Einklang und Spannung, im Objekt erkannt, ist auch in ihm gegenwärtig. Erkennen des Äußeren, Objektiven wird ihm ein Selbsterkennen, das wissenschaftlich erfaßte Außen, die erkannte Aufgabe wird im Symbol wiedererkanntes eigenes Leben. Je unbefangener die Arbeit sich der Sache hingab, je tiefer die von den exakten Wissenschaften entwickelte Gesinnung intellektueller Redlichkeit durch die Arbeit sich dem Wesen der Schüler einprägte, je mehr daher gelang, das objektiv erkannte Geistige der Gemeinschaft in sich selbst nachzubilden, desto unmittelbarer, weil reiner und kräftiger, ergreifen, formen, bilden die Objekte das Selbst, desto stärker wird der Wille zum geistigen Handeln an und in und für die Gemeinschaft. In dem engen Zusammenhang zwischen erkanntem Äußeren und wiedererkanntem Innern stellt die Klarheit und Tiefe erlebter Erkenntnis von der erschütternden Gewalt der Aufgaben in der deutschen geistigen Gegenwart unausweichlich den Imperativ eines zu lösenden Ausgleichs. Gefunden aber werden muß er in intellektueller, sittlicher, religiöser, politischer Verantwortlichkeit und Redlichkeit.

In die fruchtbare Bewegtheit der Gegenwartsaufgaben führt diese Schule die Jugend. Sie gibt keine Bildung, die Harmonie in ruhender Einheit ist. Sie reißt Fragen auf, läßt Gefahren deutlich werden. Sie lehrt Unfertiges sehen, Ungelöstes angreifen. Sie verlangt und weckt Suchen, Streben, Wollen, Handeln. Diese Bildung ist sachlich, herb und groß, ein unruhvolles Vordringen zur Gestaltung von Zukunft. Sie ist Persönlichkeit und Gemeinschaft in eins durch die Gebundenheit in dieselben Aufgaben, durch die dem Einzelnen ebenso wie dem Volk auferlegte Verpflichtung, mit den Mitteln der geistigen Kultur der eigenen Zeit das Irdische zu gestalten in Verantwortung vor dem Göttlichen. Voraussetzung und Grundlage aber ist ein heroischer Glaube, der Glaube an die Möglichkeit eines endlichen Austrags, der jetzt nur geahnt und gehofft, mit allen Kräften des Geistes und der Seele aber erstrebt, die Einheit mit sich selbst und im Ganzen schenkt. Denn kein Handeln in Verantwortung ist denkbar ohne solchen Glauben. Er aber, nicht beweisbar wie jeder Glaube, ist der transzendente, der religiöse Grund, auf dem der also gebildete junge Deutsche steht und seinem Leben Sinn verleiht. Er ist die Wurzel, der er die Kraft entnimmt, die von seinem Bildungsgang gewiesenen Wege zum fernen Ziel zu gehen. Unbeirrbar durch Fehlschläge, ohne Scheu vor den Gefahren des Weges, zuversichtlich und stark eines: es muß uns dennoch gelingen! Daß wir solche Menschen erziehen und bilden, das ist der Dienst an unserem Volke, den unsere naturwissenschaftlich-mathematisch-deutsche Schule leistet. Damit arbeitet sie an dem Ziel, das einer unserer großen Führer in Wissenschaft und Wirtschaft, Carl Duisberg, mit den Worten gewiesen hat: 'Unser deutsches Volk wird nur dann die zweite Blüte erleben, wenn der deutsche Mensch wieder seine Seele findet.'[1])

---

1) Carl Duisberg, Lebenserinnerungen. S. 148. Leipzig 1933.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

PÄDAGOGIK

Von Oskar Hoesch

Viele Große kennen wir nur aus ihren Werken; wie sie wurden, entzieht sich unserer Kenntnis, der Mensch verschwindet hinter seinem Werk. Da ist es mit Freude zu begrüßen, daß die Pietät der Tochter *Diltheys* uns in die menschliche Entwicklung ihres Vaters aus Briefen und Tagebüchern einen Einblick gewährt (1). Das Erschütternde an diesem Buch ist das rastlose, zielsichere Arbeiten an sich selbst, das Fernhalten aller Einflüsse, die ihn von seinem Lebensziel abbringen könnten, vom ersten Blatt des Tagebuches an, das er beim Abgang vom Gymnasium anfing, in zahlreichen Familien- und Freundesbriefen bis zur Veröffentlichung seines ersten größeren Werkes 1870. Dankerfüllt stellt man dieses Jugendlebensbild neben den Briefwechsel mit dem Grafen Yorck von Wartenburg, und sinnt dem Wort der Tochter nach: 'Es war die Tragik seines Lebens, daß er in seinem Schaffen mit Zeiträumen gerechnet hatte, die den Menschen nicht vergönnt sind, und so immer mehr Unvollendetes sich um ihn türmte, was ihn oft schwer bedrückte und nachts nicht schlafen ließ'.

Es wäre vielleicht gar nicht im Sinne Diltheys, all die unveröffentlichten Manuskripte, die heute noch Schränke füllen, herauszugeben. Anders steht es mit der herrlichen Nachlaßsammlung 'Von deutscher Dichtung und Musik' (die kürzlich bei Teubner erschienen ist), anders auch mit einem großen Werk, das im gleichen Verlag demnächst herauskommt: *Diltheys Vorlesungen über Geschichte und System der Pädagogik* (2). *Otto Friedrich Bollnow* hat eine Unsumme von Arbeit an die Zusammenstellung dieser Fragmente gewendet. Und um es gleich zu sagen: die deutsche Wissenschaft muß ihm dafür lebhaft danken. Es sind Vorarbeiten zu den 'Studien zu der Geschichte deutschen Geistes', die gerade von der Geschichte der Pädagogik ausgingen. Mit Recht hebt der Herausgeber hervor, daß Diltheys Pädagogik so zeitgemäß ist, weil sie nicht — wie man oft annimmt — ein unpolitischer Humanismus ist. Vier Grundgedanken beherrschen sie: die Idee einer Nationalpädagogik, der Gedanke einer vergleichenden Analyse der verschiedenen nationalen Erziehungssysteme, die soziologische Abhängigkeit der Erziehung (im besonderen die Herausarbeitung eines Erziehungssystems der Geistlichkeit, des Rittertums, Bürgertums und der Bauern) und endlich die Überwindung der Herbartschen Zerlegung der Pädagogik in einen ethischen und einen psychologischen Bereich durch eine einheitliche Erziehungswirklichkeit. Dieses uns geschenkte Werk ist erstaunlich gegenwartsnah. Jedes wirksame System der Pädagogik ist nach Dilthey geschichtlich bedingt, es kann nur in einem nationalen Ethos angelegt sein. 'Aus diesem Verhältnis ergibt sich als die tiefste Aufgabe der Erziehung, daß das Raisonnement und die Wissenschaft nicht das feste Gefüge der nationalen Sitten und Ideale schädige, und daß andererseits nicht diese erhaltenden Kräfte die freie Entwicklung wissenschaftlicher Technik, die dem Individuum seine höchste Leistungsfähigkeit gibt, hemmen. In dem harmonischen Gleichgewicht der beiden Faktoren liegt das Ziel der wahren Erziehung unserer Generation'. Mit besonderer Ausführlichkeit ist die antike Erziehung dargestellt, ein prächtiges Gegenstück zu dem weiter unten zu nennenden neuen Werk Werner Jaegers. Sie ist ihm der Typus einer ohne staatlichen Zwang und ohne Priesterschaft ganz aus nationalen Antrieben entstandenen Erziehung, die unter dem Grundgedanken steht: Unterordnung der Pädagogik unter die Politik. Eine Fülle glänzender Kapitel schließt sich an, abbrechend mit Comenius. Bei

dem außerordentlichen Wert des Ganzen, insbesondere der geistvollen Betrachtung von Germanen- und Christentum in ihrem Erziehungswollen, darf man sich an der ungleichmäßigen Anlage der Kapitel nicht stoßen. Der zweite Teil des Buches, Grundlagen eines Systems der Pädagogik, ist eine wahrhaft überlegene Sichtung und Verurteilung der bisher versuchten allgemeingültigen Pädagogik, die es nur zu edler Popularität oder seichtem Utilitarismus bringen kann und die geschichtliche Bedingtheit aus Blut und Boden vergißt. Diltheys eigene Auffassung sieht das Erziehungs- und Unterrichtswesen eines Volkes entspringen aus eben seinem Ethos; zugleich aber ist diese Verbindung immer eine Weiterbildung des Besitzes der Menschheit. 'So entsteht', sagt er einmal, 'das Problem, eine nationale Erziehung zu organisieren, welche die Leistungsfähigkeit des nationalen deutschen Staates im Wettkampf der Nation auf das höchste Maß preßte und derselben doch zugleich die höchste Dauerhaftigkeit ermöglichte'. Es ist erstaunlich zu sehen, wie die tiefe Gelehrsamkeit Diltheys doch auch Blick hat für das unmittelbare, naive Verstehen in der Erziehung, das in Pestalozzi, Fröbel, Rousseau lebt.

Dieser Dilthey-Band ist durch das Unvollendete seiner Form, aber auch durch seinen Inhalt kein Lehrbuch für den Anfänger, sondern (wie etwa in der Philosophie Windelbands geschichtliche Werke) eine wahrhaft erquickende Lektüre für den, der um die Grundzüge weiß. Viele tiefsinnige Bemerkungen im theoretischen Teil, viele feine geschichtliche Abschnitte im ersten Teil klingen in uns nach, nicht zuletzt das schöne Wort 'Alles Spekulieren ist um des Handelns willen'. Oder ein anderer Grundgedanke des systematischen Teils: 'Die Wahrheiten der Pädagogik sind abhängig von den Wahrheiten der Politik'.

Das neueste pädagogische Schrifttum beschäftigt sich gern in Ablehnung oder Anerkennung mit dem Problem des *Humanismus;* es fehlt uns aber noch eine Begriffsbestimmung des Humanismus in Abgrenzung gegen Humanität, obgleich diese beiden Begriffe aus einer Wurzel stammen und engste Beziehungen haben. Gerade heute liebt man es, Humanismus in allzugroße Nähe zu Humanität (im heutigen Sinne) zu bringen und folgert daraus, es sei notwendig, Humanismus abzulehnen. Es ist aber dem Begriff der humanitas ähnlich gegangen wie dem Begriff der Polis und der Politik: beide haben sich gegenüber ihrer Bedeutung im Altertum heute außerordentlich verengt; wir kennen, wenn wir heute diese Begriffe gebrauchen, gefühlsmäßig ihre Weite nicht mehr oder rekonstruieren sie uns nur noch verstandesmäßig in ihrem einstigen Gehalt. Mit Dankbarkeit begrüßt man daher zwei kleine Schriften zu dieser Bildungsfrage:

Otto Weinreich (3) behandelt in einem Vortrag *die humanistische Bildungsidee in Schule und Hochschule,* indem er zunächst die antike Grundlage des abendländischen Schul- und Universitätswesens skizziert und dann vor allem die Vereinbarkeit von Humanismus und Nationalismus dartut. 'Trotz allem, was Dritten Humanismus und Drittes Reich trennen mag, in entscheidenden Zügen stimmen sie überein: in der Betonung des Staatsgedankens, in der stärksten Hervorhebung Platons als Erziehers und politischen Denkers . . ., in dem Enthusiasmus für die Griechen und ihre musische und wehrhafte Paideia, in der Wiederbetonung der Römer, die . . . vom Imperium her und vom staatsstärkenden Eigenwert ihres Humanismus her neu gesehen werden'.

Klassisches Altertum und deutsche Bildung werden auch noch in einem sorgfältig unterbauten, gehaltvollen Vortrag *Friedrich Zuckers* (4) lichtvoll dargestellt. Es wird deutlich, daß wir uns wieder dem *klassischen* Griechentum und dem *klassischen* Römertum nähern. Der Neuhumanismus war stark auf das Ästhetische gerichtet, jetzt tritt dagegen das Ethische und Politische in den Vordergrund.

Das umfassendste und tiefste Werk des hier umrissenen Gebietes ist *Werner Jaegers Paideia* (5), deren erster Band uns vorliegt; sein großes Thema: die Formung des griechi-

schen Menschen, mit dem Grundgedanken der Identität des griechischen Geistes mit sich selbst durch alle Entwicklung hindurch. Das Buch setzt zu viel voraus und bewegt sich in einer zu hohen geistigen Atmosphäre, als daß man es — etwa zu Referaten — in die Hand der Schüler geben könnte. Der Lehrer der höheren Schule, den es in erster Linie angeht, muß es aber in sich verarbeiten und umsetzen zur Weitergabe an die Schüler. Der Begriff der Bildung wird hier verfolgt durch die Adelsgesellschaft (Homer), das Bauerntum (Hesiod), die Polis (von Sparta bis zur Gründung des makedonischen Weltreichs), und zwar vom spartanischen Krieger- bis zum ionischen Rechtsstaat. Jaeger rückt Sparta, obwohl es weder in der Philosophie noch in der Kunst eine selbständige Stellung sich errang, als erste aufsteigende Poliskultur mit Recht wieder in den Vordergrund, auch in seiner Bedeutung für Plato. Die platonische Paideia, die erst der zweite Band bringen wird, ist überhaupt das unsichtbare Ziel des großen Werkes. Jaeger zeigt den Ursprung der philosophischen Ethik Platos und Aristoteles' aus der altgriechischen Polisethik, denn 'keine Philosophie lebt von der reinen Vernunft, sie ist nur die begrifflich sublimierte Form der geschichtlich gewachsenen Bildung und Gesittung'. Der vorliegende erste Band umfaßt die 'griechische Frühzeit' und aus der 'Höhe und Krisis des attischen Geistes' die Tragiker, die alte Komödie, die Sophisten und Thukydides. Das Werk als Ganzes ist eine Absage an die antiquarische Kulturgeschichtschreibung, es hat sich das außerordentlich hohe Ziel gesteckt, eine Geschichte der griechischen Bildung und Erziehung (beinahe könnte man sagen, der griechischen Kultur unter dem Gesichtspunkt der geistigen Formung) zu geben. Damit stellt es sich in die Reihe der vornehmsten Werke, die wir über die Bedeutung der Antike für uns Heutige überhaupt besitzen. Was der junge Werner Wilhelm Jaeger vor zwanzig Jahren in seinem Nemesios von Emesa zu versprechen schien, hat er in seinen späteren Forschungen um Aristoteles und andere herum ebenso gehalten wie in seiner philosophischen Durchdringung des Problems 'Antike' (in der gleichnamigen Zeitschrift) und er krönt seine Arbeit jetzt in einem Werk von größter Spannweite, das sich aber durch seine sorgfältige Fundamentierung turmhoch über jede seichte Popularität erhebt. Es ist unmöglich, von der Fülle des Werkes durch Aufzählung einzelner Punkte einen Begriff zu geben, aber es sei hingewiesen auf das vollendete Kapitel 'Homer als Erzieher'; ohne jeden gelehrten Apparat geschrieben und doch ihn beherrschend, wird hier Homer als Bildner Griechenlands aufgezeigt. Den verborgenen Erbeigenschaften der Rasse und des Blutes der Griechen gegenüber empfinden wir 'zugleich das Verwandte und Fremde, und gerade in der Erkenntnis dieser notwendigen Verschiedenheit des Artgleichen liegt das Fruchtbare unserer Berührung mit der griechischen Welt'. Die griechische Lyrik ersteht vor uns in leuchtender Klarheit, und wenn wir die Wärme, mit der das Pindarkapitel geschrieben ist, zusammenhalten etwa mit der scharfsinnigen Kritik an Euripides, fühlen wir so recht die Weite der geistigen Welt des Verfassers.

In einer sehr fördernden Kritik dieser Paideia hat *Theodor Litt* (6) vor allen Dingen darauf hingewiesen, wie schwierig es für uns ist, die Weite des griechischen Begriffes 'politisch' festzuhalten und wie schwer gewollte, gewußte Paideia und ungewollte sich zu einer Gesamtbetrachtung vereinen lassen. 'Griechische Paideia ist gerade dort am größten und bewunderungswürdigsten, wo ihr die Absichtlichkeit des direkten Wirkenwollens fernbleibt'. Als Ganzes aber dürfen wir das Buch mit höchster Freude begrüßen, denn sein Verfasser zählt zu dem kleinen Kreis philosophischer Köpfe in der philologischen Forschung. (Abgeschlossen am 15. 4. 1934.)

1. *Der junge Dilthey, Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, zusammengestellt von Clara Misch, geb. Dilthey.* Leipzig, Teubner 1933. Leinen. 317 S. *RM* 6,80. — 2. *Wilhelm Dilthey,*

Vorlesungen über Geschichte und System der Pädagogik. Hrsg. von Otto Friedrich Bollnow (erscheint 1934 bei Teubner, Leipzig). — 3. *Otto Weinreich, Die humanistische Bildungsidee in Schule und Hochschule.* Stuttgart, W. Kohlhammer 1933. Kart. 26 S. — 4. *Friedr. Zucker, Klassisches Altertum und deutsche Bildung.* Jena, Frommannsche Buchhandlung 1934. Kart. 22 S. *RM* —,90. — 5. *Werner Jaeger, Paideia, Die Formung des griechischen Menschen.* I. Band. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 1934. Leinen. 513 S. *RM* 8. — 6. *Theodor Litt, Paideia* in 'Die Erziehung'. 9. Jahrg., H. 7. S. 305—314. Leipzig, Quelle & Meyer 1934.

ERDKUNDE

Von Robert Fox

Auch im vergangenen Jahre ist wieder eine solche Fülle von bedeutsamen Büchern aus dem Gebiete der Geographie erschienen, daß die Übersichtsbesprechung nicht entfernt auf Vollständigkeit Anspruch machen kann, sondern sich beschränken muß, einige Richtungslinien aufzuzeigen, in denen sich die Arbeit der letzten Zeit in unserem Fache entwickelt hat.

Wenn *Alfred Hettner* das Wort ergreift, um einen Plan auszuführen, den er nach seinen eigenen Worten am 19. Dez. 1889 am Titikakasee gefaßt hat und der ihn durch sein ganzes Leben begleitet hat, so ist es wohl verständlich, daß die geographische Welt aufhorcht. Von seiner '*Vergleichenden Länderkunde*' (1) liegen die beiden ersten handlichen Bände vor, die anderen dürften in kurzer Zeit folgen, da sie, wie das Vorwort mitteilt, handschriftlich zum großen Teil fertig gestellt sind. Behandelt sind im ersten Teil die Erde mit einem Anhang: Mathematische Erdkunde und Kartographie, im zweiten Teil die feste Erdoberfläche nach den Abteilungen: Land und Meer, Bau und Hauptformen des Festlandes und die Landoberfläche. 'Die Absicht ist auf das System der Geographie gerichtet; es soll eine synthetische, den inneren Zusammenhang der Erscheinungen herausarbeitende Darstellung sein.' Ihre Eigenart besteht darin, daß sie stets die chorologische Betrachtung, und zwar sowohl für die Naturgebiete wie für das Menschenleben im Auge behalten will. 'Natur und Mensch machen erst zusammen die Eigenart der Länder und Örtlichkeiten aus, müssen von der Geographie zusammen aufgefaßt werden.' Den einzelnen Abschnitten ist jeweils ein Verzeichnis der wichtigsten Literatur voran- oder nachgestellt, die aber nicht nur aufgezählt, sondern in ihrer Bedeutung für den Gang der Forschung kurz, aber meisterhaft gekennzeichnet wird. Die Darstellung selbst ist klar gegliedert und in klassisch klarer Sprache gefaßt. Das Ganze ist schlechthin ein Meisterwerk nicht nur seinem Inhalte nach, sondern auch in der Formgebung. Wenn alle geographischen Werke auf so hoher Stufe darstellerischer Kunst ständen, wäre der Kampf um die 'schöne Geographie' zum großen Teil unnötig gewesen.

Das *Neue Lehrbuch der Geographie* von *Max Eckert* (2) behandelt in vieler Hinsicht den gleichen Stoff, ist aber von jenem recht verschieden. Es bespricht im ersten Teil die allgemeine Geographie, im zweiten die Länderkunde und sucht die innere Verbindung dadurch herzustellen, daß es im zweiten nach Möglichkeit auf den ersten verweist. Ist Hettners Werk auf die Systematik gerichtet, so sucht dieses 'die üblichen Fesseln so weit wie möglich abzustreifen, wenn es auch den systematischen Aufbau nicht ganz entbehren kann, sonst wäre es eben kein Lehrbuch mehr'. Gedacht ist es als eine Einführung in das Studium der Geographie. Ob es aber den richtigen Weg dazu bietet, kann zweifelhaft sein. Die Geographie ist eine Anschauungswissenschaft, und gerade der Anfänger muß zunächst einmal sehen lernen und aus eigener Anschauung Folgerungen ziehen. Dazu muß er mit einer bestimmten Landschaft, am besten mit der Heimat anfangen, wie das auch Hettner in der Einleitung zu seiner Länderkunde verlangt.

Wenn aus eigener Anschauung und Beobachtung schon ein gewisser Vorrat von Kenntnissen erworben ist, dann kann man zu einzelnen Erkenntnissen der allgemeinen Erdkunde emporsteigen. Von diesen aus vermag man, weil man den Weg des induktiven Denkens mühselig genug selbst gegangen ist, auf weitere Abschnitte der A. E. aufzunehmen und so allmählich zu deren System vorzudringen. Dann mag man auch ohne Gefahr zu den Lehr- und Handbüchern greifen, die man für den Anfänger als 'tabu' erklären sollte. Denn sonst ist die Gefahr groß, daß es bei dem Lehrbuchpauken bleibt, und so wird niemand ein Geograph, der in erster Linie das Bedürfnis hat, zu sehen und zu wandern, sondern man wird ein Buchgelehrter, an denen ohnehin kein Mangel ist; wir brauchen aber in Schule und Staat heute die erstere Art dringender wie je. Abgesehen von diesen methodischen Einwänden kann das Lehrbuch empfohlen werden. Es ist übersichtlich gegliedert und lesbar geschrieben; es berücksichtigt die neuere Literatur und beurteilt auch die neuen Strömungen unbefangen und erkennt sie in ihrem Werte an; so wird z. B. auf Passarge mit Nachdruck hingewiesen.

Siegfried Passarge hat der Geographie so manche Anregungen gegeben, die umgestaltend auf ihre Zielsetzung und Arbeitsweise gewirkt haben und in Zukunft vermutlich noch in gesteigertem Maße wirken werden. Jetzt legt er die ersten beiden Bände eines neuen Werkes vor, das in gleicher Weise neue Wege einschlägt. Die *Geographische Völkerkunde* (3) baut er im Gegensatz zur 'ethnologischen' Völkerkunde auf der Grundlage der Landschaftskunde mit ihren Landschaftsgürteln auf. Der erste Band enthält die Einführung, der zweite Band behandelt Afrika, das mit seinen Völkern dem Verfasser ja besonders vertraut ist. Hat er sich die eine, die geographische Grundlage selbst geschaffen, so verdankt er in völkerkundlicher Hinsicht viel dem P. Joh. Winthuis, der von der Denkart des Naturmenschen die wichtigsten Leitlinien klar und richtig entworfen hat. 'Das Denken des Naturmenschen ist nun nicht nur wesentlich anders als das des Kulturmenschen, sondern geradezu entgegengesetzt.' Und so wendet sich Passarge mit gewohnter Energie gegen die ethnologischen Schreibtischgelehrten und gegen die herrschende Kulturkreislehre; für seine Auffassungen werben seine Ausführungen in dem zweiten Bande, die in aller Kürze ein eindringliches Bild der völkerkundlichen Verhältnisse Afrikas geben.

Den ganzen Umfang der *Anthropogeographie* sucht *O. Maull* in zwei Göschenbändchen (4) zu meistern. Selbstverständlich muß er bei dem Reichtum an Stoff und der Enge des Raumes sehr knapp formulieren, und um das zu können, bedarf es nicht nur der völligen, auch gedanklichen oder besser philosophischen Beherrschung des Stoffes, sondern auch der Sprache. Für solche systematischen Überblicke scheint eine Zeit nicht besonders günstig zu sein, die sich an die Aufgabe macht, bisher geltende Anschauungen auf dem Grunde einer neuen seelischen Einstellung nachzuprüfen. Was da z. B. von der Rassengeographie auf 22, von der politischen Geographie auf 26 kleinen Seiten gesagt ist, kann kaum jemandem genügen, der sich über diese heute so wichtigen Fragen unterrichten will, und den Anfänger wird man vor solcher Überblickseinstellung aus den weiter oben ausgeführten Gründen sogar warnen müssen.

Da bringt es schon mehr Gewinn, wenn man die Zeit darauf verwendet, eines der vielen Probleme, die der Lösung harren, zu durchdenken, wie es *Adolf Grabowski* in seinem Aufsatz '*Raum als Schicksal*' tut (5). Er sucht die politische Geographie und die Geopolitik gegeneinander abzugrenzen und jedem Arbeitsgebiet und Arbeitsweise zuzuweisen. Die erstere behält er dem Geographen vor, weil sie es mit dem Raume in erster Linie zu tun hat, also eine chorologische Wissenschaft ist, wenn sie sich auch politischen, also geisteswissenschaftlichen Bezirken nähert, die zweite betrachtet er als eine besondere

Methode der Geschichtsbetrachtung neben anderen historischen Betrachtungsmöglichkeiten; er setzt sich dabei sehr ernsthaft mit den Auffassungen Haushofers und seiner Anhänger auseinander. Man mag nun seinen Ergebnissen zustimmen oder nicht, auf jeden Fall wäre es ein großer Gewinn, wenn ein jeder, der sich zu geopolitischen Fragen öffentlich äußern will, erst einmal sich über die grundsätzlichen Dinge Klarheit verschaffte. Es würde viel Oberflächlichkeit erspart bleiben, die sich gerade auf diesem aktuell gewordenen Gebiete breit macht, und das würde der Geographie wie der Geopolitik zum Nutzen gereichen.

Die Arbeit von *Erwin Wiskemann* '*Mitteleuropa, eine deutsche Aufgabe*' (6) befremdet zunächst etwas, weil sie von dem System von Friedrich List ausgeht; es ist aber ganz gewiß ein Verdienst, das Gedankengut großer Männer unsrer Vergangenheit zu nützen, wenn die Zeit zur Verwirklichung ihrer Ideen heranzureifen scheint. 'Deutschland hat die Bestimmung, den Südosten zu zivilisieren' sagt List, und die vorliegende Schrift erweist, daß seine Mitteleuropaidee, wenn man sie den neuen Verhältnissen anpaßt, in jeder Beziehung zeitgemäß ist. 'Mitteleuropa ist das Feld, auf dem die deutsche Idee raumpolitisch siegen oder unterliegen wird.' Es ist für ganz Europa, nicht nur für Deutschland, von größter Bedeutung, daß ihm dieser Weg friedlicher Entwicklung freigegeben wird. Nur so wird der Frieden gesichert, weil er nur so für alle beteiligten Länder einen wertvollen, zukunftsfrohen Inhalt bekommt.

Der deutsche Raum, dem in den letzten Jahren Gradmann und N. Krebs besonders wertvolle Veröffentlichungen gewidmet haben, ist im Rahmen der Allgemeinen Länderkunde von Sievers in einem besonderen Bande durch *Otto Maull* bearbeitet worden (7). Der erste Hauptteil gibt auf 91 Seiten eine allgemeine Übersicht nach dem geographischen Schema. Besonderen Wert wird auf die Morphologie gelegt, die in der Geologie verwurzelt wird. Der Abschnitt über das Klima steht unvermittelt daneben, und wenn ihn auch ein besonderes Kapitel 'Klimawirkungen' angefügt wird, so fehlt doch wieder die rechte innere Beziehung und Verarbeitung mit den Teilen „Pflanzendecke', 'Kulturlandschaft und Mensch', 'Das deutsche Reich als Kulturraum, Wirtschaftskörper und Staat'. Der zweite Hauptteil umfaßt die Schilderung der Landschaften. Auch hier spielt die geologische Morphologie eine große Rolle, das Menschengeographische bleibt mitunter mehr ein Anhängsel. Recht unerfreulich wirkt oft der Stil der Darstellung. Schachtelsätze, Wortungetüme sind nicht selten, es wimmelt von Fachausdrücken und Fremdwörtern. Auch die sachlichen Angaben scheinen, wenigstens nach dem schlesischen Kapitel zu urteilen, nicht immer durchaus zuverlässig zu sein. Wenn das Buch nicht nur für die Fachkreise, sondern für gebildete Deutsche in größerem Umfange bestimmt werden sollte, hätte der Verfasser doch wohl besser getan, sich ernsthafter mit den Absichten der 'rührigen Kräfte' auseinander zu setzen, die er im Vorwort so energisch ablehnt.

Im Rahmen der bekannten Handbücher von H. Harms, die ja in erster Linie für die Hand des Lehrers bestimmt sind, behandelt *A. A. Müller Deutschland* nach ganz anderen Gesichtspunkten. (8) Schon der erste Teil, 'Die Natur Deutschlands', wählt aus dem riesigen Stoff nur das heraus, was für die Gestaltung des Menschenlebens im Raume von Bedeutung ist. Der zweite Teil, 'Der Mensch in Deutschland', behandelt das deutsche Volk und den deutschen Volks- und Kulturboden in Vergangenheit und Gegenwart. Der dritte ist der Hauptteil und ist den Lebensräumen der Deutschen gewidmet; er ist gegliedert in den Lebensraum des Bauern, des Forstmannes, des Schiffers und Fischers, des Bergmannes, Fabrikarbeiters und Städters. In den vierten Teil ist das verwiesen, was bisher die Hauptsache war, die Einzellandschaften; sie werden im wesentlichen im Telegrammstil und Kleindruck erledigt, zur Belebung sind gelegentlich gute Zitate

von Schilderungen eingestreut. Der Gedanke der Lebensräume ist gewiß für zusammenfassende Wiederholungen recht fruchtbar und nutzbringend, einigermaßen gesicherte und ausreichende Kenntnisse der deutschen Länder werden aber auf diesem Wege bestimmt nicht vermittelt. Von Schlesien z. B., das doch gewiß ein wichtiger Teil des Reiches ist und noch mehr werden wird, erfährt man aus dem Buche so gut wie nichts; die Breslauer Wollmärkte übrigens sollte man nicht mehr erwähnen, sie haben seit mehr als 50 Jahren keine Bedeutung mehr. Mir will es scheinen, daß man das Ziel 'das Wissen um unser Vaterland zum Allgemeingut des gesamten deutschen Volkes zu machen, um so durch gleiches Wissen und gleiche Begeisterung auch ein gleichmäßig verbindendes Band um die ganze Nation zu schlingen' auf anderen Wegen besser erreichen kann. Und dazu muß zweifellos *Spethmanns* dynamischer Weg gerechnet werden. Auf seine ausgezeichnete, für die Zukunft deutscher Landschaftsschilderung wegweisende Arbeit über das *Ruhrgebiet* (9) sei in diesem Zusammenhange nochmals besonders dringlich hingewiesen, obwohl sie schon in Heft 1 des Jahrganges unserer Zeitschrift von E. v. Drygalski eingehend nach ihrer besonderen Bedeutung gewürdigt worden ist. Es ist schade, daß *Konrad Olbricht* für Schlesien nicht etwas Ähnliches geschaffen hat, sondern bei seinem '*Grundriß einer Landeskunde*' stehen geblieben ist (10). Er ist einer der besten Kenner des Schlesierlandes, das er in Jahrzehnten unermüdlich durchwandert und erforscht hat, dessen Literatur ihm weitgehend vertraut ist, und so haben wir alle Ursache, auch für diesen Grundriß dankbar zu sein; er wird viel dazu beitragen, die Kenntnis dieses Landes nicht nur bei der schlesischen Lehrerschaft, an die der Verfasser zunächst denkt, sondern darüber hinaus, im Reiche und nicht zuletzt bei den Geographen zu erweitern und zu vertiefen. Aus den Veröffentlichungen der Schlesischen Gesellschaft für Erdkunde (12), sei besonders auf die Arbeit von *Heinrich Barten*, '*Die Siedlungen in Südwestposen*' hingewiesen, weil hier wieder einmal an einem beispielhaften Einzelgebiet die Schicksale der deutschen Kolonisation im Osten quellenmäßig dargelegt werden. Das Land ist der Kultur gewonnen worden nicht in ständigem Kampfe zwischen Deutschen und Polen, sondern in gemeinsamer Arbeit beider Bevölkerungsteile, und das ist der Weg, der im größeren Raum auch in Zukunft wieder beschritten werden muß, um die Beziehungen zwischen Deutschland und Polen nutzbringend für beide Völker zu gestalten. Dazu will das Buch '*Deutschland und Polen*' (12) helfen, in dem 19 Aufsätze deutscher Historiker zusammengefaßt sind. 'Wir werden hier nicht von dem Gegensatze der beiden Völker ausgehen, auch nicht von ihren Zukunftsmöglichkeiten, sondern von der Tatsache, daß beide Völker seit über 1000 Jahren in engster Raumgemeinschaft und deshalb in besonders nahen politischen und kulturellen Beziehungen gestanden haben', so heißt es in dem Vorwort. 'Bismarck faßte das Durcheinandergeschobensein der Völker nicht als lästige, möglichst mit Gewalt zu beseitigende Regelwidrigkeit, sondern als vorsehungsmäßigen Reichtum auf', sagt Rothfels in dem Aufsatz 'Das Problem des Nationalismus im Osten' und zieht die Folgerung: 'nur eine organische Neuordnung nach der Reife der Volkskräfte und nach dem Grade kultureller Leistung kann den östlichen Raum vor dem Chaos bewahren, das in ihm selbst lauert und das ihn von außen bedroht.' Es wird vieler Arbeit bedürfen, um solche Gedanken zum Allgemeingut im deutschem Volke zu machen; und die Geographielehrer sollten jede Gelegenheit benützen, um sich vorurteilslos zu unterrichten.

1. *Alfred Hettners Vergleichende Länderkunde, 1. Band: Die Erde, Land und Meer, Bau und Hauptformen des Festlandes.* Geh. *RM* 7,—, geb. *RM* 8,—. *2. Band: Die Landoberfläche.* Geh. *RM* 6,40, geb. *RM* 7,40. B. G. Teubner, Leipzig u. Berlin 1933 u. 1934. — 2. *Max Eckert, Neues Lehrbuch der Geographie. I. Teil, Allgemeine Geographie. II. Teil, Länderkunde. 1. Hälfte, Europa.* Georg Stilke, Berlin 1931 u. 1933. *RM* 14,50. — 3. *Siegfried Passarge, Geographische Völkerkunde,*

Bd. 1, Einführung in die geographische Völkerkunde. Bd. 2, Afrika. M. Diesterweg, Frankfurt a.M. 1934 u. 1933. RM 4,20 bzw. 3,60. — 4. *Otto Maull, Anthropogeographie* und *Geographie der Kulturlandschaft.* Sammlung Göschen Bd. 1054 u. 1055 je RM 1,62. — 5. *Adolf Grabowski, Raum und Schicksal, das Problem der Geopolitik.* C. Heymanns Verlag, Berlin 1933. RM 1,50. — 6. *Erwin Wiskemann, Mitteleuropa, eine deutsche Aufgabe.* Mitteleuropäische Schriftenreihe Band 1. Volk und Reich. Verlag. Berlin 1933. RM 1,50. — 7. *Otto Maull, Deutschland.* Allgemeine Länderkunde begründet von W. Sievers, neu herausgegeben von Hans Meyer u. Hans Rudolphi. Bibliograph. Institut. Leipzig 1933. RM 15,30. — 8. *H. Harms, Erdkunde in entwickelnder anschaulicher Darstellung. Deutschland.* Kleine Ausgabe der Vaterländischen Erdkunde; herausgegeben von Albin Arno Müller unter Mitarbeit von L. Grünberg u. Fr. Gerloff. List u. v. Bewersdorf. Leipzig 1933. RM 5,80. — 9. *Hans Spethmann, Das Ruhrgebiet im Wechselspiel von Land u. Leuten, Wirtschaft, Technik und Politik. 1. Band, Von der Vorrömerzeit bis zur Gestaltung eines Reviers in der Mitte des XIX. Jahrh. 2. Band, Die Entwicklung zum Großrevier seit Mitte des XIX. Jahrh.* Reimar Hobbing, Berlin 1933. RM 22,50. — 10. *Konrad Olbricht, Schlesien, Grundriß einer Landeskunde.* Ferdinand Hirt, Breslau 1933. RM 6,—. — 11. *Veröffentlichungen der Schlesischen Gesellschaft für Erdkunde u. des Geographischen Instituts der Universität Breslau; herausgegeben von Max Friederichsen. 18. Heft, H. Barten, Die Siedlungen in Südwestposen;* U. u. H. Markus, Breslau 1933. RM 6. — 12. *Deutschland und Polen, Beiträge zu ihren geschichtlichen Beziehungen; herausgegeben von Albert Brackmann.* R. Oldenbourg. München u. Berlin 1933. RM 6,—.

ZUM DREISSIGJÄHRIGEN BESTEHEN DER KANTGESELLSCHAFT

Von Oscar Hoesch

Die Kantgesellschaft feierte in Halle auf einer zweitägigen Versammlung ihr 30jähriges Bestehen. Sie will, in ihrem Vorstand umgebildet (Menzer-Halle, Spranger-Berlin, Löpelmann-Berlin), sich bewußt und ernst in den Dienst der Erneuerung des deutschen Volkes im neuen Staat stellen. Wie *lebendig* deutsche Philosophie an ihrem Teil die Grundlagen des Daseins in der Gegenwart umfaßt, zeigten die Vorträge des ersten Tages; wie ernst und *streng* deutsche Philosophie noch immer ihr eigenstes Erbe verwaltet, empfand man mit freudigem Stolz bei den Vorträgen und Diskussionen des zweiten Tages, die der Philosophie Kants und ihrer Gegenwartsbedeutung galten.

Prof. Menzer erinnerte an das Wort Fichtes: 'Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist' und wies gegenüber der rationalistischen Einstellung der Franzosen auf die in unserer Philosophie erscheinende deutsche Innerlichkeit hin, ihr Gefühl für das Unendliche und wieder ihren Mut zur Wahrheit. In dem heute wiedergefundenen Vertrauen zu uns selbst stellen wir uns in den Dienst der Erneuerung des deutschen Volkes. — In eine der geistigen Seinsformen, den *objektiven Geist*, führt *Eduard Spranger* seine Hörer ein. Nicolai Hartmann hat in einem der lichtvollsten Bücher deutscher Philosophie, in seinem 'Problem des geistigen Seins', das ganze Gebiet so geklärt: 'Der personale und der objektivierte' (d. h. in geformten Gebilden und 'Werken' erscheinende) 'Geist stehen einander tief heterogen gegenüber; ... aber im objektiven Geist hängen sie zusammen, an ihn sind sie beide, obgleich in sehr verschiedener Weise gebunden.' Sicher hat Nicolai Hartmann Sprangers Ausführungen mit angeregt, obgleich der Redner sein Eigenstes hier in einer Weiterführung seiner unvergessenen 'Lebensformen' herausstellte. Um den Begriff zu ergründen, stieg Spranger tief hinab in die magische Urkategorie der Auslegung (explicatio), in der er den Begriff Geist verwurzelt fand. Physiognomische Schlüsse gehören hierher, die den Leib oder die Gebärde als Ausdruck eines Inneren fassen. Erst eine spätere Stufe fügt zur Auslegung das Verstehen (interpretatio) hinzu, ein Produkt der Reife und der Resignation. Auf

der vorkritischen Stufe ist das Medium für alle Beziehungen von Innerem zu Äußerem und umgekehrt: der Geist. Anders für ein kritisch gerichtetes Denken: nur unter Voraussetzung einer in allen Individuen vorhandenen Lebensgesetzlichkeit gibt es eine Verständigung. Gleichartigkeit erleichtert das Verstehen, schafft es aber nicht; nicht Gleichartigkeit, sondern Gleichgesetzlichkeit ist die Voraussetzung des Verstehens. Der überindividuelle Geist denkt durch die Individuen hindurch; erst so gibt es verstehbares Geistesleben. Gleichgesetzlichkeit ermöglicht Gemeinsamkeit, nicht umgekehrt. Der Gemeingeist und der (in Schöpfungen, Werken usw.) objektivierte Geist ergeben das Geistesleben. Noch höher, ins Metaphysische hinauf verfolgt, ist der Geist Auslegung eines unendlichen Inneren im endlichen Äußeren. Doch bleibt Emanationslehre im Grunde Anthropomorphismus; die fromme Andacht bedient sich solcher Symbole, für die Philosophie ist das ein unbetretbares Land. 'Gott ist Geist' heißt: wir machen das Höchste, das uns zugänglich ist, zum obersten Symbol. Begnügen wir uns damit, 'das Erforschliche zu erforschen, dem Unerforschlichen aber mit Ehrfurcht zu begegnen!'

Eine gänzlich andere Sprache sprach, eine gänzlich andere geistige Haltung bekundete der Phänomenologe Oscar Becker-Bonn. Er suchte in der esoterischen Sprache der Heideggerschule die *Grenze der idealistischen Philosophie* abzustecken, indem er in einer Zweipol-Ontologie Geist (als das 'Reich der Freiheit' des Idealismus) ebenbürtig neben Natur als zwei gleichwertige letzte Wurzeln des Seienden stellte, während der idealistischen Philosophie die Natur nur Vorform des Geistes sei. Das Naturhafte, Blut und Boden, sei dem Geistigen ebenbürtig, hier liege die Grenze der idealistischen Philosophie. — Ganz in die Gegenwart hinein, aber von hoher Warte aus, führte der Münchner Ordinarius der Staatsrechtslehre *Koellreutter*[1]) in seinem Vortrag '*Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*'. Die Revolution, so begann er, ist die entscheidende Umwertung aller unserer Lebenswerte. Wissenschaftliche Objektivität[2]) ist nicht Beziehungslosigkeit zur politischen Wirklichkeit, und wenn auch in Koellreutters Rede die Auseinandersetzung mit Carl Schmitt einen breiten Raum einnahm, besonders mit dessen Theorie des Politischen aus der Freund-Feind-Kategorie heraus, so ergab sich doch daraus klar seine mit dem Wesen des heutigen Staates zusammenstimmende Ausrichtung des Politischen am Freund, im Sinne von Volksgenosse; Träger politischer Führung können heute nur Menschen sein, die das Erlebnis der Gemeinschaft gehabt haben; das politische Raubtier Spenglers ist das Gegenstück des politischen Menschen im nationalsozialistischen Sinn. Und die unpolitische Haltung des Liberalismus lag darin, daß er nur staatlich, nicht völkisch gewesen ist; darum entartete der liberale Volksbegriff zur Masse. So tritt für eine völkische Auffassung der Staat als Eigenwert in den Hintergrund, er ist ein Mittel zur Verwaltung. Staatsformen ändern sich, das Volk bleibt.

Der Vortrag Koellreutters gab dem ersten Tag der Kantgesellschaft einen von allen Teilnehmern dankbar empfundenen Ausklang.

Über den *zweiten Tag*, der der *Kantinterpretation* galt, sei an dieser Stelle nur kurz berichtet. *Prof. Leisegang-Jena* brachte in seiner Rede über *Kants Gemeinschaftsideal und die deutsche Volksgemeinschaft der Gegenwart* eine sehr dankenswerte Zusammenstellung und kritische Sichtung eines weit verstreuten Materials. Ganz fachlich sprach der Heideggerschüler Prof. *Gerhard Krüger-Marburg*, der *Kants Lehre von der Zeit* als anthropologischen Begriff — Zeitlichkeit ist verräumlichte Augenblicklichkeit — aus-

1) Vgl. Koellreutters vortreffliche Broschüre „Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution“, Mohr, Tübingen 1933. RM 1,50.

2) Vgl. dazu die Rede Hans Reiners „Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität“, Niemeyer, Halle 1934, RM 1,—, von vorbildlicher Sachlichkeit und zugleich Wärme.

legen will. Als temperamentvollster Kantianer versuchte Prof. *Ebbinghaus-Rostock* eine Ehrenrettung der 'Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' und eine Widerlegung des Vorwurfs, Kant habe die Religion ethisiert. Aber nicht alle überzeugte des Redners Temperament.

Der strenge Kantianer hätte heute einen Abwehrkampf nach zwei Fronten zu führen, einmal gegen die Phänomenologen (von denen hier Becker und Krüger zu Wort kamen), sodann aber auch gegen die Vertreter der modernen Naturwissenschaft. Aus der Fülle eben dieser modernen Erkenntnisse heraus sprach Prof. *Adolf Meyer-Hamburg* über *Kant und das biologische Denken,* wobei er nicht so sehr Kant angriff, als vielmehr die Kantianer und biologisches Denken hineinsah in Kants transzendentale Logik, in seine Metaphysik und — unter lebhaftem Widerspruch Hans Drieschs — in seine Lehre vom Erkennen. Der lichtvollste aller Vorträge dieses Tages war Prof. *Heinrich Sauers* Erörterung über das *Kausalproblem bei Kant und die Gegenwart,* ein Vorbild echt wissenschaftlicher Gedankenführung, verdienten Widerhall findend in einer Diskussion von wirklicher Höhenlage.

DIE STUNDE DER BERUFUNG

Von H. Eibl

Entnommen aus H. Eibl, Der Sinn der Gegenwart. Braumüller, 1932.

Der Kampf gegen Versailles ist sittliche Pflicht. Auch wenn die Vertragsbestimmungen nicht juristisch hinfällig wären, bestünde diese Pflicht nach dem Gebote der Selbstliebe, weil die Bestimmungen die Grundlage des deutschen Lebens unterwühlen — der beste Kommentar und Motivenbericht ist in den Worten ausgesprochen: Es sind 20 Millionen Deutsche zu viel auf der Welt[1]) — und es ist eine Pflicht zur Verteidigung des Lebens. Der Kampf gegen Versailles ist um so mehr Pflicht, als er zugleich ein Kampf gegen das ungeheuerlichste Unrecht in der zwischenstaatlichen Geschichte der letzten Jahrhunderte ist. So berechtigt auch das in Deutschland populärste Argument der Lebensfeindlichkeit und Schädlichkeit des Vertrages ist, es ist nicht radikal genug, es ist noch zu schwach. Man muß vielmehr sagen: die Verträge sind der grauenhafteste Angriff gegen die sittliche Ordnung. Wenn das die ganze Nation begriffen hat, dann wird der Kampf um das Leben aus der Sphäre der vitalen Notwendigkeit in die Sphäre der geistigen Wertordnung gehoben und zu einer allgemein europäischen Idee. Unter diesem Gesichtspunkte sieht die Stunde von Versailles anders aus, als sie den Deutschen in der Regel erscheint. Dem verbreiteten Worte vom Schmachfrieden muß ein neuer Sinn gegeben werden. Es darf nicht bedeuten, daß den Deutschen eine Schmach zugefügt worden ist — denn das ist unmöglich; ein Mensch, ein Volk kann nur sich selbst entehren, ein anderer kann es nicht, und so vermag auch die Entente nicht, vermag niemand auf Erden die Würde und Majestät der deutschen Nation herabzusetzen —, sondern das Wort bedeutet, daß die Verträge eine unerträgliche und verhängnisvolle Schmach für die sind, welche sie ausgedacht und durchgesetzt haben, nahezu ein moralischer Selbstmord, daß daher Deutschland nicht nur für sich, nicht nur für sein Leben, sondern für die abendländische Gesittung und Völkergemeinschaft kämpft, wenn es sie hinwegräumt. — Der Tag von Versailles war ein Gerichtstag, freilich in anderem Sinne, als die Mächtigen gedacht hatten. Es wird, solange es geschichtliche Erinnerung geben wird, ewig denkwürdig bleiben, daß der größte, mit den größten Machtmitteln ausgestattete,

1) Diese Worte werden Clemenceau zugeschrieben, stammen aber aus dem Schlußwort des Buches „L'Allemagne ennemie“ von Jeanne et Frederic Regamey („Schönere Zukunft“ vom 21. Jänner 1932, S. 416).

zur Durchführung des größten politischen Programms zusammengetretene Kongreß, der erste wirkliche Weltkongreß, nach neun Monaten damit endete, daß der soeben geschlossene Vertrag Punkt für Punkt gebrochen oder in seinem Wesen verändert und an seine Stelle ein Dokument der Ehrlosigkeit, des Hasses, der Torheit gesetzt und auch die Idee des Völkerbundes von Anfang an dadurch vergiftet worden ist, daß diesem Bund eine Aufgabe zugewiesen wurde, an der er zugrunde gehen muß, die Aufgabe, einen unerhörten Frevel als wesentlichen Bestandteil der internationalen Rechtsordnung zu betrachten und zu hüten. — Als der greise Wortführer der Siegreichen nichts anderes zu sagen wußte als das trostlose Wort, daß die Stunde der Abrechnung gekommen sei, und der Vertreter der Vereinsamten antwortete: 'Wir wissen, daß uns alle Gewalt genommen ist, wir kennen die Wucht des Hasses, aber mit uns steht das Recht' —, da geschah die Verwandlung und Vertauschung der Rollen. Die Richter, die Kläger und Henker stürzten von ihren Stühlen als Angeklagte und Verurteilte, aber über den Geächteten glänzte die Flamme der Erwählung und ließ ihren Führer das Wort der Zukunft sprechen: Mit uns steht das Recht. Wenn im Stile altertümlicher Geschichtsschreibung die Zeitenwende angegeben werden sollte, an welcher der Ruf des Lenkers der Geschichte an die deutsche Nation erging, so müßte die Stunde von Versailles gewählt werden. Es ist eine starke Zumutung, aber die Deutschen werden sich daran gewöhnen müssen, diese Stunde als den Niederbruch der Entente und als die Erhöhung ihres Volkes zu betrachten. Das ist Umwertung der Werte, Hohn auf den Augenschein, aber dazu muß derjenige die Kraft aufbringen, der berufen ist, die Welt zu verwandeln.

'Wir sprechen mit dem Apostel: Suchen wir uns zu beweisen als die Diener Gottes in Geduld, in Trübsal, in Nöten und Ängsten, in dem Wort der Wahrheit, durch Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken, als die Gezüchtigten und doch nicht ertötet, als die Sterbenden, und siehe, wir leben.'[1])

Als Fichte vor mehr als 100 Jahren in der Not des napoleonischen Weltkrieges auf seine Zeit die Vision des Propheten Ezechiel anwendete, wie die Totengebeine, vom Oden des Geistes ergriffen, sich zusammenfügen, da sah er vor allem den Jammer und die Hoffnung seines zersplitterten Volkes. Wenn wir heute im Geiste das Bild eines Totenfeldes vor uns sehen, so schauen wir durch das Schicksal unseres eigenen Volkes hindurch auf eine viel weiter ausgedehnte Not, auf die Zerklüftung der abendländischen Kultur und Politik: Zerworfenes Gebein! möchte man bei diesem Anblick ausrufen. Und es gibt Philosophen des Unterganges, die in der Zergliederung, Atomisierung, Erstarrung, Absperrung Anzeichen eines unaufhaltsamen Absterbens erblicken. Aber wir wollen und dürfen nicht so glauben: denn zu den lebenden Kräften gehört auch die Macht unseres Glaubens und unseres Willens. Durch das Schicksal und die Hoffnung unseres Volkes müssen wir auf die größere abendländische Geistesgemeinschaft hindurchsehen. Wir glauben mit Fichte: Der Odem des Geistes hat nicht aufgehört zu wehen. Es wird auch unseres Volkes zerstreute Glieder aufwecken und zusammenfügen, daß sie herrlich dastehen in neuem und verklärtem Leben.

BERICHTIGUNG

In dem Aufsatz von J. Richter, 'Germanentum und Christentum', Jahrgang 1934, Heft 2, Seite 106, Zeile 11, ist zu lesen: Bei der Annahme des Christentums in Island ist das noch nicht ausdrücklich verboten.

---

1) So Delbrück, ein für das Recht Glühender, in seiner nie gehaltenen Rede zum zehnjährigen Gedächtnis von Versailles („Berliner Monatshefte", August 1929, S. 812.)

POLITISCHE ERZIEHUNG UND HÖHERE SCHULE

Von Karl Müller

Wir unterscheiden die Tatsache der Erziehung und den Begriff der Erziehung.

Die Erziehung als Tatsache gibt es, seit Menschen ihren Nachwuchs in ein vorhandenes kulturelles Ganzes hineinbilden und hineinerziehen. Dies Geschehen vollzieht sich nicht unbewußt, aber unreflektiert. Erst bei den Griechen tritt die philosophische Besinnung über den Vorgang der Erziehung auf. Sie suchen nach dem Begriff der Erziehung, und das heißt: nach dem Begriff der *richtigen* Erziehung.

Nur darauf, daß damals nach dem Begriff der richtigen Erziehung geforscht wurde, soll es uns hier ankommen. Denn in diesem Suchen wurde eine Erkenntnis gefunden, die wir als die Erkenntnis der *Dialektik* des Erziehungsbegriffes bezeichnen können. Plato war der Meinung, daß der Begriff der Erziehung aufs engste verknüpft sei mit den Begriffen von Wissenschaft, Philosophie und Staat. Die Geschichte hat die Richtigkeit dieser Entdeckung der Dialektik des Erziehungsbegriffes bestätigt, hat aber dennoch eine Reihe von anderen möglichen Verbindungen des Erziehungsbegriffs mit anderen Wertbereichen verwirklicht.

Im Christentum beispielsweise tritt an die Stelle des platonischen Erziehungsgefüges die Verbindung der Erziehung mit Glaube, Gemeinschaft und Kirche, im Humanismus die Verbindung mit Philosophie, Sprache und Kunst, bei Kant mit Sittlichkeit und Recht, bei Humboldt mit Sprache und Philosophie usw.

Auf das tieferliegende Problem, das sich aus diesem historischen Blick für den Begriff der Erziehung ergibt, können wir hier nicht weiter eingehen. Es soll aus diesem Überblick jetzt nur der Satz verständlich werden, daß im Nationalsozialismus der Begriff der Erziehung sich aufs engste mit dem *politischen Wertgebiet* verbindet. Wenn im Lauf der Geschichte die Erziehung gleichsam die Wahl gehabt hat zwischen den verschiedenen Wertgebieten, dann bestätigt sie diese Wahlfreiheit heute dadurch, daß sie sich aufs engste mit dem politischen Wertgebiet verbindet. Nationalsozialistische Erziehung ist politische Erziehung. Sie hat, wie Reichsinnenminister Dr. Frick sagte, den politischen Menschen zu bilden.[1]) Wir haben zu fragen, was diese Aufgabe in sich schließt und wie wir ihr gerecht werden können.

Auf diese Frage kann uns die geschichtliche Besinnung noch etwas anderes antworten. Es zeigt sich, daß die Loslösung des Erziehungsbegriffes von einem bestimmten Wertgebiet immer dann erfolgt, wenn dieses Wertgebiet aus sich selbst heraus und in seinem Verhältnis zu den anderen Wertgebieten problematisch geworden ist. So war es bei dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, als die religiöse Grundlage der mittelalterlichen Kultur brüchig wurde, so am Ende der Aufklärungszeit, als im deutschen Idealismus der Glaube an die Allmacht des Verstandes zerbrach. Immer wird der Begriff der Erziehung von der Gesamtkrise mitbetroffen, und die neue Sinngebung der Erziehung fällt dann jedesmal dem Wertgebiet zu, das sich siegreich durchgesetzt hat. So steht auch der Erzieher nicht

1) Kampfziel der deutschen Schule, Langensalza 1933, S. 6.

außerhalb der großen Entscheidungen des geschichtlichen Lebens. Als Erzieher hat er zwar die Pflicht, die relative Eigengesetzlichkeit seines Tuns immer wieder hervorzuheben und gegen sinnfremde Vergewaltigungen zu schützen. Der Gesamtsinn seines Tuns jedoch ist ihm bestimmt.

So ist es auch heute. Wir leben in einem Zeitalter gewaltiger Umwälzungen. Die großen Wertbereiche gehen neue Verbindungen ein. Noch ist nicht ganz sichtbar, welche Tragweite der Umwälzung zukommt. Auch das ist noch nicht deutlich, wie weit unsere Anschauungen über geschichtlich zurückliegende Epochen von der neuen Umwertung betroffen werden, wie weit z. B. unsere Meinungen über Germanentum, Mittelalter und Reformation sich ändern werden.

Ganz klar ist bis jetzt, daß durch den Sieg des Nationalsozialismus der entartete Liberalismus des XIX. und des Beginns des XX. Jahrh. weggefegt worden ist.

Blicken wir zunächst auf diese Tatsache, so ergibt sich, daß der Sieg des Nationalsozialismus für das Gebiet der Erziehung zunächst das Ende des entarteten Liberalismus und der zu ihm gehörigen Pädagogik bedeutet.

Erschüttert also nicht nur, sondern erledigt sind die Begriffe der autonomen Pädagogik, der Erziehung vom Kinde aus, erledigt ist die Pädagogik der Diskussion und der freien Entscheidung des Jugendlichen. Damit verschwindet auch der flache Optimismus der sog. staatsbürgerlichen Erziehung, damit auch der Historismus und der Ästhetizismus der Richtlinien und was damit zusammenhängt.

Aber es kann heute nicht mehr unsere Aufgabe sein, ein substanzlos gewordenes Bildungssystem nachträglich als solches zu kennzeichnen. Unsere Aufgabe ist heute die, nach dem Neuen zu fragen, das der Nationalsozialismus für den Begriff der Erziehung bedeutet. Das ist freilich keine leichte Aufgabe. Gerade deshalb müssen wir eine vorläufige Antwort versuchen. Das kann freilich nicht vom Standpunkt des einzelnen Fachs aus geschehen, sondern es ist nötig, das neue Problem als Ganzes zu sehen, und zwar von der beherrschenden Seite dieses Ganzen aus. Das aber ist die politische.

Deshalb haben wir zunächst folgende zentrale Frage zu behandeln: was bedeutet das Politische für den Begriff der Erziehung? Alles andere ist von daher bestimmt. Die Erledigung dieser Frage und der Versuch, die Konsequenzen aus der Antwort für das Gebiet der Erziehung zu ziehen, macht den *ersten Teil* unserer Untersuchung aus.

Aber der Nationalsozialismus betrifft nicht nur den spezifisch politischen Wertbereich. Es ist nicht so, daß nur in diesem Gebiet eine Revolution erfolgt wäre, die alle anderen Wertbereiche der Kultur unberührt ließe. Die politische Umwälzung betrifft alle Kulturgebiete. Denn die Kultur stellt nicht ein Nebeneinander von Wertgebieten dar, sondern ein Ineinander. Die Wertgebiete sind miteinander verschränkt, und zwar nicht nur äußerlich, sondern notwendig, d. h. dem Wesen der Werte selbst folgend. Nicht nur also hat z. B. eine bestimmte Religion einen gewissen Einfluß auf ein vom Religiösen sonst unabhängiges Wirtschaftsleben, sondern es liegt im Wesen des religiösen Wertes selbst, daß er als solcher bestimmte Konsequenzen für das wirtschaftliche Gebiet fordert. Jeder Wert hat

als bestimmter Wert zugleich eine wissenschaftliche, eine religiöse, eine politische Seite. So hat auch das politische Wertgebiet zugleich eine religiöse, wissenschaftliche usw. Seite. Wird das pädagogische Gebiet von dem politischen betroffen, dann zugleich von dem Verhältnis dieses Gebietes zu den anderen Wertgebieten. Dieses Verhältnis ist heute ebenso wichtig wie problematisch. Es verbirgt sich in dem Begriff des *totalen Staates.* Es wird also infolge der Wertverschränkung sehr nötig sein zu fragen, was das Problem des totalen Staates für den Begriff der Erziehung bedeutet. Die Antwort auf diese zweite Frage wird den zweiten Teil der Untersuchung ausmachen.

I.

DIE BEDEUTUNG DES POLITISCHEN FÜR DEN BEGRIFF DER ERZIEHUNG

Wir müssen also zunächst die Frage behandeln, was der Sieg des Nationalsozialismus für den politischen Wertbereich bedeutet. Wir fragen nach dem Begriff des Politischen im Nationalsozialismus.

Der Nationalsozialismus hat das Phänomen der *Macht* neu entdeckt und im Sinn dieser Entdeckung gehandelt. Das Leben, so sagt er, ist Kampf. Kampf und Macht aber gehören zusammen. Es ist neu entdeckt worden, daß dieses Phänomen der Macht ein Bestandteil der Wirklichkeit ist, der nicht weggeleugnet und nicht weginterpretiert werden kann. Die Rolle der Macht im menschlichen Dasein erkennen und sie nicht wegleugnen wollen, heißt aber noch nicht, dem Machtrausch zu verfallen. Vielmehr wendet sich der Nationalsozialismus nur dagegen, daß man glaubte, die Tatsache der Macht aus der Welt bringen zu können. Seine eigentlichen Gegner sind die Parteien und Organisationen gewesen, die das Faktum Macht auflösen wollten in einem anderen, sei es im Recht, sei es in der Vernunft. Das aber waren die liberalistischen, demokratischen und marxistischen Parteien. Sie haben sich einer falschen Interpretation der Macht schuldig gemacht. Sie sind diesem unvernünftigen, rätselhaften und zwiespältigen Moment in der Struktur der Welt irgendwie ausgewichen. Sie haben, wie wir es ausdrücken können, den Ort der Macht verdunkelt. Der Nationalsozialismus hat den Ort der Macht im Gefüge der Welt wieder erhellt. Er hat die Realität und, wenn man so will, das Recht der Macht wieder gesehen.

Wir müssen mit ein paar Worten auf die Weltanschauungen eingehen, die sich der Verdunkelung und der falschen Interpretation des Wesens der Macht schuldig gemacht haben. Der *Liberalismus* hat die Macht zwar nicht verneint, er hat ja gerade die Ausübung der Interessen auf allen Fronten des Lebens bejaht, aber er hat das Phänomen der Macht- und Interessenkämpfe in falscher Weise metaphysisch sanktioniert. Er fand nämlich, obwohl das äußere Bild der Machtkämpfe in ihren verheerenden Auswirkungen ihm deutlich sein mußte, daß trotzdem im verborgenen Grund der Dinge alles in Ordnung sei. Er glaubte, trotz des andersartigen äußeren Eindruckes an die verborgene Harmonie der Tiefe. Er glaubte, daß trotz allen Streites gerade im Streit und durch den Streit zuletzt sich alles von selbst zum besten wende. In diesem Sinne hat er die Macht metaphysisch geheiligt und hat sich gerade durch diesen flachen Optimismus an dem Faktum Macht versündigt.

Die *Demokratie* hat sich in anderer Weise an dem Wesen der Macht vergriffen. Sie hat sie nicht optimistisch geheiligt, aber sie hat sie in der Sphäre der Vernunft und des Rechts auflösen wollen. Sie ist der Meinung gewesen, daß jeder Konflikt in der Welt vernünftig restlos aufgelöst werden könne zur Zufriedenheit der Beteiligten. Sie hat nicht die Widervernünftigkeit, nicht das Überrationale der großen Konflikte des menschlichen und völkischen Daseins gesehen, die eben nicht ohne Rest in die Begriffe der Rechtssphäre übertragen werden können. So ist die Demokratie ohne Gefühl für die Nachtseite des Lebens, für die Macht des Negativen, für Schuld, Sühne und Schicksal geblieben.

Der *Marxismus* hat teil an den beiden Versündigungen gegen die Macht, wie sie im Liberalismus und in der Demokratie vorliegen. Aber in seiner Theorie lebt noch ein Drittes, das aus dem geistigen Bereich Hegels stammt und das ihn in gleicher Weise blind gemacht hat für das Wesen der Macht. Er war der Meinung, daß der Weltgeist, d. h. die geschichtliche Entwicklung, die Geschäfte des Proletariats selber besorge, daß es im Weltplan liege, daß die klassenlose Gesellschaft sich eines Tages von selbst einstelle. Auch er glaubte an eine geschichtsphilosophische Weihe der Klassen- und Gesellschaftskämpfe und hat so auch trotz seiner Betonung des Klassenkampfes das Problem der Macht verfehlt.

Diesen optimistischen, rationalistischen und dialektischen Umdeutungen und Verfälschungen des Wesens der Macht stellt der Nationalsozialismus die heroische Auffassung gegenüber. Er heiligt die Macht nicht, aber er verdammt sie auch nicht. Er nimmt sie zunächst hin als eine der unauflöslichen Gegebenheiten des Daseins. Wenn es so ist, wenn die Macht zur Struktur der Wirklichkeit gehört, wenn es so ist, daß derjenige, der ohne Macht, auch ohne Schutz und Recht ist, dann muß man die Macht suchen und sich zu ihr bekennen, ohne ihr zu verfallen. Dann muß man in diese Wirklichkeit, die nicht zu ändern ist, sich hineinbegeben, um in dieser Wirklichkeit sich zu bewähren. Aber dann gibt es kein Ausweichen vor der Macht mehr, sondern nur ein sittliches Handeln in diesem problematischen Bereich.

Damit ist aber im Nationalsozialismus zugleich wieder etwas neu entdeckt worden, das im vergangenen Zeitalter seinen Wert einzubüßen drohte. Wir sagen: der Nationalsozialismus hat die *Person* wieder entdeckt, er hat den *Mann* wieder entdeckt. Der Liberalismus setzt an die Stelle des Begriffs der Person den Begriff der Persönlichkeit. Die Demokratie den Begriff des Menschen, der Marxismus den Begriff des Proletariers. Aber Persönlichkeit ist nicht Person, und der Begriff des Mannes ist ein anderer als der des Menschen. Wir können jetzt die Vergleiche nicht eingehender durchführen. Wir können nur kurz sagen, was wir meinen. Die Persönlichkeit sieht sich mit ihrem So—Sein in eine Welt gestellt, in der nach liberalistischer Auffassung die Dinge im Grunde schon in Ordnung sind kraft des göttlichen Urgrundes in allem Seienden. Ihre Aufgabe kann nicht die sein, die Verantwortung für das Geschehen in der Welt Gott abzunehmen und sich selbst damit zu belasten. Vielmehr bleibt ihr im Rahmen des aufgeklärten Optimismus nur die Möglichkeit, sich selbst zu gestalten und ihr Tun als vom Weltgrund her gerechtfertigt anzusehen. Sie wird zur Persönlichkeit in dem Sinne, in dem wir seit den Tagen der Aufklärung und der Romantik diesen Begriff kennen.

Die Person ist aber etwas ganz anderes. Sie kennt diesen Optimismus nicht. Sie weiß, daß keine metaphysische Welt ihr die Verantwortung für eine notwendige Entscheidung abnehmen kann. Sie weiß, daß diese Entscheidung nicht aus Zweckmäßigkeitsgründen, sondern dem Gebot der Ehre folgend fallen muß. Sie weiß, daß diese Entscheidung in der Front des menschlichen Lebenskampfes fällt und daß die Werte, auf Grund deren sie die Entscheidung fällt, in fast allen Fällen gerade derart sind, daß sie das spezifisch Persönliche vernichten zugunsten eines Überpersönlichen. Sie weiß, daß es keine Garantie des Erfolges gibt, sondern daß der Erfolg gewagt werden muß. Hierin unterscheidet sich der Begriff der Person von den parallelen Begriffen in den drei anderen Weltanschauungen. Diese glaubten, den Erfolg garantieren zu können. Deshalb mußten sie notwendigerweise den heroischen Menschen verleugnen. Er hat in ihrem System keine Stätte. Der heroische Mensch aber trifft seine Entscheidungen in innerer Freiheit gegen jede äußere Wahrscheinlichkeit des Erfolges. *Er ist der Ort der Entscheidungen im Feld des Kampfes.* Deshalb ist er der unvernünftig-übervernünftige Mensch schlechthin. Er ist ebenso groß wie selten, er ist der Mann in der Auffassung des Schillerschen Reiterliedes. Er ist er selbst, nicht ein Beauftragter, nicht ein Funktionär, sondern ein Wesen der Freiheit im germanischen Sinne des Wortes.

Im Nationalsozialismus lebt dieser Begriff des Mannes wieder auf. Er ist entscheidend für die Grundlegung der neuen Erziehung.

In diesem Begriff der Person als des Mannes der Front ist zugleich die Wirklichkeit des politischen *Führers* neu entdeckt worden. Denn die Person ist als Ort der Entscheidungen in der Front des geschichtlichen Lebens zugleich politische Person. Ihre Entscheidungen betreffen ja ihre Mitmenschen. Kampf und Macht, unabtrennbar vom Begriff der Person, sind zugleich politische Begriffe. In Freiheit Entscheidungen treffen, heißt also zugleich Entscheidungen hinsichtlich der Gemeinschaft treffen, heißt sie treffen zugunsten der Werte, die Gemeinschaft erst ermöglichen. Das heißt aber zugleich: sich entscheiden zugunsten der Person, die diese Entscheidungen in höchster Reinheit und in der überzeugendsten Haltung fällt. Das ist der Führer. Auch diese Entscheidungen geschehen nicht auf Grund einer zweckgerechten Überlegung, sondern auf Grund eines irrationalen Glaubens in Treue und Hingabe. Damit ist das Bekenntnis zum Gehorsam und zur Gefolgschaft ausgesprochen. Damit die Entscheidung zum *Volk.* Denn Volk ist ja zunächst nichts anderes als das *Gefolge* des Führers. Hüten wir uns auch hier vor jeder falschen metaphysischen Trübung. Wir brauchen keine ausgeklügelte Philosophie, um das Wesen des Volkes zu begreifen. Volk ist nur zu definieren vom Führer her, wie Führer wiederum nur vom Volke her.

Mit dem Volk aber ist zugleich der *Staat* neu entdeckt worden. Er setzt die Einheit der Faktoren voraus, die wir bereits behandelten, aber er fügt dem doch noch ein Neues hinzu. In ihm lebt ein Wissen um diese Einheit, und er ist der organisierende Wille im Sinne dieser Einheit um der Einheit willen. *Staat ist wesentlich Wille.* Aber er ist nicht blinder, sondern um seinen Sinn und seine Aufgabe wissender Wille. Dieser Wille richtet sich auf die Gestaltung und Erhaltung der Einheit der Faktoren. So ist der Staat der im Willen realisierte Begriff der Ein-

heit von Person, Volk und Führer. So ist er ebenso sehr Selbstzweck wie wiederum Mittel zum Zweck, wenn man Kategorien, die eigentlich aus der liberalistischen Sphäre stammen, hier anwenden darf. Auf jeden Fall aber kann auch im Dritten Reich von einem Zurückschieben der Bedeutung des Staates gegenüber etwa dem Volk nicht die Rede sein. In ihm selbst vollendet sich die Trias von Person, Volk und Führer zur Einheit. Er ist der konstituierende Faktor dieser Einheit.

Diese Einheit der Faktoren in ihrer Unterschiedenheit gilt es aufs stärkste zu betonen. Hier ist kein Faktor isoliert. Wird einer herausgerissen aus dem Ganzen, dann verliert nicht nur er selbst, sondern das Ganze seinen Sinn. Es gilt keine Macht an sich um der Macht willen, kein Führer an sich um des Diktators willen, aber auch nicht Volk und Staat an sich, sondern es gilt nur die Einheit dieser Faktoren in ihrem Zueinandergeordnetsein, die jede 'Freiheit' des einzelnen Faktors ausschließt. Deshalb kann man sagen: Staat ist stets völkischer Staat, geleitet von dem geborenenen Führer, der als entscheidender Faktor das Selbst der Nation, mit dem sich die Einzelperson identisch weiß, ihre Freiheit und Selbständigkeit in der Front der Machtkämpfe in heroischer, mannhafter Haltung wahrt.

Aus diesen Erörterungen folgt, daß von jetzt ab für immer gewisse Dinge jeglicher zersetzenden Diskussion entzogen sind. Freiheit, Selbständigkeit, Ehre, Macht, Größe und Würde, Kameradschaft, Opfer und Treue, Lebensrecht und Eigenart der Nation — wer hieran zweifelt, wird zum *Feind*. Nicht zum privaten Feind, sondern zum politischen. Hier tritt jenes gleich dem Phänomen der Macht dem politischen Sein zugehörige und unverwischbare Moment des Feindseins auf, dem in jüngster Zeit der Staatsrechtler Carl Schmitt[1]) beachtenswerte Untersuchungen gewidmet hat. Wir unterscheiden uns jedoch hier von diesem Denker. Denn uns scheint, als ob er mit seinen Begriffen politisch und Staat, die er als rein polemische Begriffe faßt, noch nicht alles das umgreift, was wir oben als den Inhalt dieser Begriffe umfaßt haben. Wie dem auch sei: zum Feind wird, wer nicht die Fundamente und Ordnungen des völkischen Staates bejaht, sondern verneint. Hier gibt es keine Diskussionen. Der Anspruch dieser Axiome auf unzweideutige Bejahung kennzeichnet sie als der politischen Sphäre zugehörig. Sie beruhen auf Wertentscheidungen, sie sind getragen von Mächten des Willens. Kein anderes Wertgebiet darf diese Axiome erschüttern und problematisch machen. Dies ist auch nicht möglich. Keine Religion, kein Recht, keine Wissenschaft, keine Kunst haben als solche das Dritte Reich herbeiführen helfen, sondern allein hat dies getan der politische Kampf und Machtwille des Führers und seiner Anhänger. Daß ein neues Reich der Deutschen in Kraft und Größe, in Selbständigkeit, Ehre und Würde wieder erstehen soll, daß das Opfer des Weltkrieges nicht umsonst gebracht sein soll, das alles sind spezifisch politische Entscheidungen. Entscheidungen nicht der religiösen, nicht der ästhetischen, sondern der praktischen Sphäre des menschlichen Seins. Als solche treten sie zugleich auf als kategorische Forderungen sittlicher Art. Sie behaupten von sich, nicht nur politisch richtig, sondern auch sittlich gut zu sein. So verbindet sich heute aufs engste das Gebiet des Politischen mit dem sittlichen

---

1) Der Begriff des Politischen. Hamburg 1933.

Bereich. Die Ethik wird heute politische Ethik in dem Sinn, daß sie die sittliche Qualität der politischen Werte zu formulieren und zu begreifen sich anschickt.

Festzuhalten ist, daß politische Werte mit dem Anspruch auf sittliche Billigung auftreten, daß eine politische Ethik sich herausbildet, und festzuhalten ist weiterhin, daß der Staat in erster Linie nicht auf kulturellen, biologischen oder psychischen Gegebenheiten ruht, also nicht auf Realitäten, sondern auf 'Aufgegebenheiten', mit deren einmaliger Verwirklichung es nicht getan ist, sondern die immer und immer wieder verwirklicht werden müssen durch den Willen von Männern, die sich zu ihnen bekennen und für sie zu sterben bereit sind. Diese Aufgegebenheiten gestatten kein Ausweichen, sondern fordern immer neue Verwirklichung. Keiner kann in bezug auf sie jemals genug tun, keiner soll sich auf früher geleistete 'gute Werke' berufen. So fordern diese Aufgegebenheiten den stets wachen, stets einsatzbereiten, soldatischen und politischen, den heroischen Menschen, der aus der ewigen Spannung zwischen Wert und Wirklichkeit lebt, der weiß, daß nichts Wertvolles von selbst geschieht, wohl aber stets von selbst, wenn es nicht im Kampfe erhalten wird, zugrunde geht. Denn Werte sind keine Gegebenheiten, sind keine Dinge, keine Substanzen. Werte sind Möglichkeiten, die verpflichten. Dieser Satz gilt für das Gesamtgebiet der Werte, besonders aber für das politische, in dem es nicht um eine friedliche Wertverwirklichung in der Studierstube geht, sondern um eine Verwirklichung im Kampf, bei dem es sich um Sein oder Nichtsein handelt.

Zieht man das bis jetzt Gesagte zusammen, so kann man sagen: der Sieg des Nationalsozialismus bedeutet die Wiederherstellung der politischen Sphäre, bedeutet zugleich die engste Verbindung des Politischen mit dem Sittlichen. Er hat die Einheit von Volk, Führer und Staat geschaffen. Er hat dabei zugleich gezeigt, daß die politischen Werte ihre Geltung und Begründung in sich selbst tragen, daß sie Entscheidungen der praktischen Sphäre sind, daß sie nicht auf rationaler Begründung ruhen, sondern aus sich selbst heraus überzeugend sind und mit kategorischen Forderungen uns gegenübertreten.

Das alles ist entscheidend für die *Neugestaltung der Erziehung* und ihrer schulischen Formen. Ziehen wir die Konsequenzen.

Wenn es richtig ist, daß heute die politischen Werte mit dem Anspruch auf sittliche Bejahung auftreten und daß sie für alle und jeden verpflichtend sind, dann ist es aus mit der *autonomen Pädagogik* der Nachkriegszeit. Diese war der Meinung, in ihrer Zielsetzung unbetroffen von Staat, Religion und Kunst durch Anheimstellung der Entscheidung an die in individueller Freiheit Heranwachsenden diese im Wachsenlassen zu erziehen. Das ist nun vorbei. Für den Jugendlichen sind die ihn bestimmenden Vorentscheidungen bereits getroffen. Was aus ihm werden soll, steht 'im allgemeinen' bereits fest. Er soll werden: der politische Mensch, der Kämpfer für Staat, Volk und Nation. Zu Ende ist es auch mit der Pädagogik des *Verstehens,* die jedem gerecht werden wollte. Nicht als ob es nicht auch jetzt noch gelte, um die Seele des Jugendlichen sich zu bemühen und zu erforschen, in welcher seelischen Wirklichkeit der Prozeß der Erziehung verläuft, sondern in dem Sinne ist es mit der Pädagogik des Verstehens aus, daß jetzt ein fester Damm von

objektiven Zielsetzungen errichtet ist, auf den hin jegliches Verstehen zu beziehen ist.

Diese objektiven politischen und ethischen Zielsetzungen geben zugleich ab das *Ziel* der Erziehung. Die politischen Werte durchwalten den pädagogischen Bezirk und sollen es bis in seine Einzelheiten hinein. Sie geben ihm Inhalt, Sinn und Rückgrat. Deshalb wird jetzt vom Staat her der pädagogische Raum einbezogen in ein Ganzes, das zugleich pädagogischen Forderungen genügt. Denn es ist ohne weiteres deutlich, daß, wenn der politische Bezirk auf Pflichten ruht, diese aber stets neu verwirklicht werden müssen, in der *politischen Sphäre selbst die Idee der Erziehung angesiedelt worden ist.* Hier ist der Punkt, von dem aus nicht nur die Tatsache der Eingliederung des Pädagogischen verständlich, sondern zugleich gerechtfertigt wird. So kann man auch sagen, daß, wie der politische Bezirk heute neu entdeckt worden ist, mit ihm zugleich der Begriff der Erziehung wieder gefunden wurde, den die liberalistische Zeit zersetzt hatte. Jetzt endlich sind auch die spezifisch pädagogischen Werte im Anschluß an ihre politischen Entsprechungen wieder entdeckt worden, die wir fast nicht mehr gekannt haben.

Aus ist es aber auch jetzt mit dem flachen pädagogischen *Optimismus der Nachkriegszeit,* der da meinte, in dem jugendlichen Sein als solchem und in seinen Äußerungen schon die Garantie für den Erziehungserfolg zu besitzen und der deshalb die eigentliche Erziehungsidee verlor. Er sah in dem Alles—Verstehen—Können jene bildende Funktion des menschlichen Gemüts, die sich nur zu betätigen brauche, um ein harmonisches Menschentum hervorzubringen. Aber er übersah, daß dieses Verstehen sich allem und jedem zuwenden kann, daß es als bloße Funktion keine Kriterien besitzt und folglich den Menschen nicht vor die Entscheidung stellen, d. h. ihn zum Handeln herausfordern kann. Die neue Pädagogik kann diese Auffassung nicht mehr teilen. Sie weiß, daß das Geschäft der Erziehung selbst problematisch ist, daß Erziehung eine ernste und schwere Aufgabe ist. Sie klammert sich nicht an natürliche Gegebenheiten und ist nicht der Meinung, daß jemand dadurch, daß er einer bestimmten Rasse oder einem bestimmten Volk angehört, auch schon erzogen sei. Das ist in keiner Weise der Fall. Vielmehr gibt es gewisse biologische Gegebenheiten, die den Erfolg erleichtern, aber in keiner Weise garantieren. Erziehung wird so selbst zu einer irrationalen, auf Glaube und Tat gegründeten Angelegenheit. Erst indem sie sich so sieht, wird sie jede Beziehung zu Erziehungstheorien westlicher Herkunft, etwa zu Rousseau oder Locke los, erst so verbindet sie sich mit dem pädagogischen Denken der eigentümlich deutschen Philosophen, mit Kant und Fichte, erst so streift sie Intellektualismus und Naturalismus von sich ab und wird Erziehung im Geiste derer, die das Dritte Reich zu schaffen unternahmen. Deshalb ist diese Erziehung nicht in erster Linie Erziehung für eine Wirklichkeit, sondern für ein moralisches, ein 'intelligibles' Reich.

Deshalb verträgt auch die kommende Erziehung keinen *Jugendkult.* Jugend ist ein Versprechen, aber keine Erfüllung. Das jugendliche Sein soll gewiß nicht vernichtet, auch nicht vergewaltigt werden. Aber nur der erkennt die Jugend wirklich an, der in ihr die zukünftigen Männer sieht und sie in diesem Sinn behandelt, der den Jungen stets und ständig vor Entscheidungen stellt, in denen er

handeln muß. Handeln aber heißt, in bezug auf die Gemeinschaft, d. h. politisch handeln.

Daraus ergibt sich weiter, daß diese Jugend nur von *Männern* erzogen werden kann, die mit einem bestimmten Sein, sagen wir besser: in einer bestimmten Werthaltung in den Erziehungsprozeß eintreten. Suchen wir für diese einen Begriff, so kann man sagen, daß die Jugend von dem 'Frontkämpfer' (in der oben aufgewiesenen Bedeutung dieses Wortes) erzogen werden muß, in dem soldatisch heroische Haltung, Geradheit, Kameradschaft, Mannestum und Zucht sich verkörpern. Dann und nur dann wird die Jugend wieder zu jener Ehrfurcht kommen, die schon Goethe als zu dem Erziehungsvorgang gehörig erkannte und die auch heute noch nicht ganz wieder zurückgewonnen ist.

Das bis jetzt Gesagte teilt die *höhere Schule* mit allen anderen Erziehungseinrichtungen. Sie untersteht der universalen Funktion der Erziehungsidee, die für jeden verbindlich ist. Im Rahmen dieser allgemeinen Bindungen jedoch hat die höhere Schule eine besondere Funktion, die ihr durch keine andere Einrichtung abgenommen werden kann. Diese besondere Funktion reißt sie aus dem Zusammenhang des Ganzen nicht heraus, führt sie nicht in eine verderbliche Isolierung, sondern verknüpft sie nur inniger kraft dieser Besonderheit mit dem Ganzen. Diese Besonderheit gilt es zu bestimmen, d. h. vom Ganzen her begrifflich zu entwickeln. Es ist zu fragen, inwiefern von der politischen Sphäre her die höhere Schule in einer bestimmten Form gefordert wird. Wenn wir also jetzt die Worte höhere Schule gebrauchen, so schwebt uns nicht ihre seitherige Form vor, sondern die geforderte, die erst zu verwirklichen ist.

Wir erkannten als grundlegend für die Erziehungsidee den politischen Wertbereich mit seinen aus der praktischen Sphäre stammenden Axiomen. Die politischen Werte sind als solche weder intellektuell begründbar noch intellektuell widerlegbar. Daß man national und sozialistisch sein soll, das ist keine Entscheidung der theoretischen Vernunft. Es läßt sich nicht von irgendwoher deduzieren, sondern es trägt seine Geltung in sich. Deshalb kann man auch mit keinen intellektualistischen Mitteln die politischen Werte rechtfertigen und anerziehen. Hier handelt es sich um 'Selbstverständlichkeiten', die man nicht erkennen, sondern anerkennen soll. In bezug auf den Erziehungsvorgang ist vorauszusetzen, daß jedem Menschen die Gültigkeit der politischen Werte unmittelbar gewiß ist, es ist zu fordern, daß jeder sich nach ihnen richte. Politische Erziehung geschieht also *nicht auf dem Umweg über den Verstand, nicht durch den Verstand, wenn auch nicht ohne Verstand.*

Nun aber ist es so, daß, wenn auch die politischen Werte ihre Geltung in sich tragen, dennoch für den auf höherer Stufe handelnden Nationalsozialisten etwas unentbehrlich ist, was der Begriff *Bildung* bezeichnet. Nationalsozialistische Erziehung fordert als ihr Korrelat *nationalsozialistische Bildung.*

Es ist zu zeigen, wie unabtrennbar mit der nationalsozialistischen Erziehungsidee auch der Begriff der nationalsozialistischen Bildung gesetzt ist. Politische Werte tragen gewiß ihre Geltung in sich. Aber als Werte führen sie zugleich mit sich ein Wissen um ihre Eigenart als Werte. Nicht im Wissen begründen sie sich, wohl aber: nicht ohne Wissen werden sie verwirklicht. Der politische Mensch handelt nicht

blind, er handelt bewußt. Er handelt im Hinblick auf Führer, Volk und Staat. Dieses 'im Hinblick auf' bezeichnet die Ansatzstelle der Bildung im Begriff der Erziehung. Es fordert bewußte Rechenschaft in dem politischen Sein. Diese Rechenschaftsablegung kann höherer und geringerer Art sein, sie kann mit mehr oder auch weniger rationalen Bezügen durchsetzt sein, der Horizont der Rechenschaftsablegung kann größer oder kleiner, begrifflicher oder weniger begrifflich sein.

So stellt sich nicht neben, sondern in den erzogenen Nationalsozialisten der gebildete. Der eine hebt den anderen nicht auf, sondern fordert ihn, wie der Begriff der nationalsozialistischen Erziehung den Begriff der nationalsozialistischen Bildung fordert. Freilich ist die Reichweite dieses Begriffs der Bildung heute durchwaltet von den Forderungen der Erziehung. Bildung an sich als ein höchster autonomer Wert soll und darf nicht mehr das höchste Streben des Menschen bestimmen, sondern Bildung soll heute sein und wird es sein: eine aus dem politischen Wertbereich entspringende politische Forderung an jeden Deutschen.

In diesem Sinne haben Volks- und höhere Schule eine gemeinsame Aufgabe zu erfüllen. Die höhere Schule aber kann und muß über die Leistungsfähigkeit der Volksschule hinaus jene Form der höheren politischen Bildung vermitteln, die nötig ist, um dem politischen Handeln jene hohe Qualität des rechenschaftsablegenden begrifflichen Bewußtseins zu vermitteln, ohne die kein Staat unserer kulturellen Höhe auf die Dauer bestehen kann. Rechenschaftsablegung aber kann nur in begrifflich klarem Gewande geschehen. Deshalb ist es die hohe Funktion der Bildungsschule im Dritten Reich, die engste Verbindung von politischer Erziehung und begrifflicher Bildung zu vollziehen, die ein Kulturstaat erfordert. Dabei steht die höhere Schule nach wie vor in engster Beziehung zu der Hochschule. Beide Institute haben den Nachweis dafür zu erbringen, daß Politik und Geist in keiner Weise feindliche Mächte sind, die sich gegenseitig umbringen müssen, sondern daß sie in engster Beziehung zueinander stehen, ja daß das eine das andere fordert. Sie haben den Satz zu erhärten, daß nicht jeder, der denkt, eine Intellektualist ist, sondern daß der Hitlerjunge der höheren Schule und der politische Student neue Lebensformen des politischen Menschen darstellen, die beiden Seiten genügen. Man muß der Aufgabe gerecht werden, zu der neuen politischen Erziehung die richtige Form der höheren Schule zu finden. Es ist nicht so, wie eine billige Lebensphilosophie es heute noch will, daß der Begriff der Tod des Handelns ist. Es ist nicht wahr, daß die Wissenschaft das Leben vergewaltigt. Der denkende, durch die Schule des Begriffs hindurchgegangene Mensch ist nicht notwendigerweise ein Schwächling. Wer so argumentiert, überschätzt die Wissenschaft und macht sich liberalistischer Fehler schuldig.

Wissenschaft ist zunächst nichts anderes als Suchen nach der Wahrheit in der Form des Begriffs; als echte Wissenschaft hat sie keine Entscheidungsmöglichkeiten über die Geltung der Werte der nichttheoretischen Sphäre. Das spricht jeden Übergriffen der Wissenschaft das Recht ab. Aber ein verhängnisvoller Fehler wäre es, mit der Pseudowissenschaft auch das echte Erkennen der Wahrheit beseitigen zu wollen. Wissenschaft als solche macht nur hell, klärt auf, macht sichtbar und begreifbar, macht fähig zu höherem Begreifen. Aber was getan werden soll, das be-

stimmt die Wissenschaft nicht. Ihre Freiheit ruht in dem Recht des Forschens nach der Wahrheit. Ihre Grenze setzt sie sich selbst in ihrer bescheidenen Zurückhaltung gegenüber anderen Wertgebieten. Die höhere Schule ist deshalb, weil sie die Kenntnis und das Verständnis der höheren Schichten der Kulturgebiete vermittelt, noch lange keine intellektualistische Schule. Intellektualismus liegt jedenfalls nur da vor, wo man mit dem Verstand außertheoretische Wertgebiete nicht nur zu erforschen, sondern auch zu normieren glaubt. Intellektualistische Bildung liegt da vor, wo man es der verständigen oder unverständigen Entscheidung des Jugendlichen glaubt anheimstellen zu dürfen, wie er sich persönlich zu Volk, Staat und Führer zu verhalten gedenke. Das war der Grundfehler der liberalistisch-lebensphilosophischen Schulreform von 1925. Intellektualismus liegt aber da in keiner Weise vor, wo ein Mensch sich begrifflich Klarheit zu verschaffen versucht über Volk, Staat und Geschichte, um gerade im Wissen und Begreifen sich der Grundlagen seines völkischen Seins noch tiefer versichert zu fühlen.

Gewiß ist es so, und es soll hier nicht daran vorbeigegangen werden, daß zwischen Erziehung und Bildung, zwischen dem aktiven und dem kontemplativen Menschen keine schlechthinnige Harmonie besteht. Hier bestehen Spannungen. Sie sollen bestehen. Der Gebildete soll nicht der harmonische und glückliche Bildungsmensch einer weltentrückten Sphäre sein, er soll die Spannungen empfinden, er soll in Gegensätzen zu leben und sich in Freiheit und in Wissen zu entscheiden verstehen. Sein höheres und weiteres Wissen macht ihn nicht glücklicher, aber fruchtbarer, macht seine Stellung verantwortungsvoller in der Gegenwart, aber auch vor der Zukunft und vor der Geschichte.

Nur so weit soll das Problem der höheren Schule an dieser Stelle geführt werden. Wir müssen, um noch tiefer einzudringen, zunächst wieder auf allgemeine erziehungsphilosophische Fragen zurückgreifen.

II.

DAS PROBLEM DES TOTALEN STAATES

Wir müssen, um weitere Folgerungen zu ziehen, das Problem des totalen Staates behandeln. Zwar haben wir es praktisch bereits in Angriff genommen. Denn die Behandlung der Frage nach dem Verhältnis des politischen zu dem theoretischen Menschen, nach dem Verhältnis von Volk und Staat zu Wissenschaft und Bildung ist bereits ein Ausschnitt aus dem allgemeinen Problem gewesen, in dessen Behandlung wir jetzt eintreten müssen.

Das Problem des totalen Staates besteht in der Frage nach dem Verhältnis des politischen Wertbereiches zu dem im engeren Sinne nichtpolitischen, also etwa zu Wissenschaft, Kunst, Religion. Wir wissen, daß in diese Gebiete heute infolge der politischen Revolution eine unerwartete und fruchtbare Bewegung hineingekommen ist, die sich nur dadurch erklärt, daß die Wertgebiete nicht in völliger innerer Isolierung zueinander stehen, sondern miteinander verschränkt sind und aus ihrem eigenen Wesen heraus verschränkt sein müssen. Jedoch ist die Frage die, ob das Verhältnis so aufzufassen sei, daß das eine Wertgebiet das andere inhaltlich besetze,

d. h. daß das eine aus dem anderen notwendig seine Geltung herleite. Wir können hier unsere Meinung nur sagen, aber nicht näher begründen.

Die Lehre vom totalen Staat kann nicht besagen, daß der politische Wertbereich mit seiner spezifischen Struktur alle anderen Wertbereiche normieren wolle. Das ist einfach unmöglich. Der Politiker ist als solcher weder Künstler noch Wissenschaftler, noch Religionsstifter. So hat der totale Staat anzuerkennen, daß die anderen Wertbereiche von spezifischen Gesetzlichkeiten nichtpolitischer Natur durchwaltet werden. Insofern haben diese Wertbereiche, um überhaupt existieren zu können, Freiheit nötig. Freiheit nicht im Sinne des Losgebundenseins vom Ganzen, sondern im Sinn der Verpflichtung zum Ganzen. Denn total wird der Staat wiederum dadurch, daß er von jedem Wertgebiet schlechthin verlangen kann, daß durch es die politische Wertwelt nicht bezweifelt, bekrittelt oder gar zerstört wird, sondern durch es bestärkt wird. Diese Forderung geht an alle Wertgebiete, auch an das religiöse. Innerhalb dieser Grenzen muß der totale Staat den anderen Wertgebieten relative Freiheit lassen. Er muß es, ja es ist schlechthin von ihm selbst her gefordert. Denn der nationalsozialistische Staat bedeutet, wie wir oben gesehen haben, die Renaissance der spezifisch politischen Sphäre. Er ist sich aber dabei der Eigenart und der Grenzen der politischen Werte sehr bewußt. Er weiß, daß den Forderungen dieser Werte von jedem Deutschen nachgekommen werden kann. Der Nationalsozialismus aber hat vom Beginn der Bewegung an betont, daß er der Entscheidung des Einzelnen in religiöser, wissenschaftlicher und künstlerischer Beziehung nicht vorgreifen wolle. Zum Feind für ihn wird lediglich der, der als Künstler, Wissenschaftler usw. zugleich entgegengesetzte politische Bestrebungen verficht. Zum Gegner wird auch der, der als Wissenschaftler, Künstler usw. sich nicht zugleich als Deutscher fühlt, nicht der Nation und ihrem Ansehen sich verantwortlich weiß. Aber zum sehr problematischen Freund wird auch der, der als Schaffender der hohen Forderung des Nationalsozialismus nicht genügt, die wir das unerbittliche Verlangen nach der *Echtheit der Wertgestaltung* nennen können. Dieses Verlangen nach Echtheit der Wertgestaltung ist die Forderung des Nationalsozialismus an die anderen Wertgebiete.

Zum Begriff dieser Echtheit gehört zunächst die Ablehnung der Dogmatisierung der nichtpolitischen Wertgebiete vom Politischen her. Es ist nicht so, daß wir kulturpolitisch in ein neues Mittelalter hineingehen. Es gibt nicht wieder eine dogmatische Hierarchie der Werte. Sie wäre auch nur vom Religiösen her denkbar. Das moderne Kulturbewußtsein ist durch den Nationalsozialismus nicht beseitigt, sondern gereinigt worden. Aus diesem Wissen heraus ist also die Zumutung abzulehnen, die Wissenschaft zur Ideologie, die Kunst zur Propaganda, die Religion zum politischen Kampfmittel entwerten zu lassen. Sondern aus dem Wesen des Nationalsozialismus folgt dies: Wissenschaft sei wahrhafte Wissenschaft, dann erfüllt sie eine höchste Aufgabe für die Nation. Kunst sei große Kunst, Religion aber echte und innerliche Religion. Liberalistisch war die Tatsache der Verfälschung der Funktionen der Wertgebiete. Dem gegenüber ist nun gefordert die Echtheit, Ursprünglichkeit und Wahrhaftigkeit der Wertverwirklichung, die in keiner Weise dadurch gefährdet wird, daß der Schaffende als Nationalsozialist in seine Arbeit eintritt, sondern die von daher schlechterdings verlangt wird.

Es scheint so, als ob gerade von hier aus es möglich wäre, einem Begriff wertphilosophisch näher zu kommen, der Gefahr läuft, intellektualistisch zerredet und zerdacht zu werden, dem Begriff *Volk* nämlich. Man hat um diesen Begriff schon ein fast undurchdringliches metaphysisches Gespinst gewoben. Uns scheint mit dem Preis auf Volk und Stamm in kultureller Beziehung vor allem gemeint zu sein der Hinweis auf die Quelle des unverborgenen und ursprünglichen echten Wertbewußtseins, das als solches immer Träger der geistigen Größe zur höheren Ehre der Nation gewesen ist. Das aber ist jene idealistische Auffassung des Begriffs Volk, wie sie schon in Schillers Tell und in Goethes Begriff der Volkheit durchgebrochen und bewußt geworden ist.

Und von hier aus fällt auch helles Licht auf den politischen Begriff der *Rasse*. Der nationalsozialistische Staat verlangt Rassenstolz und Rassenpflege und betont den Wert der nordischen Rasse doch wohl deshalb, weil er im Vorhandensein gewisser rassischer Bedingtheiten die Ansatzpunkte für die Echtheit bestimmter Wertgestaltungen gegeben findet. Weil hier ein bestimmtes Verhalten zu Wertverwirklichungen von Natur aus schon im Ansatz mitgebracht wird, deshalb wird der Wert der Rasse betont. Um Werte also geht es bei dem Problem der Rasse in erster Linie. Es ist die Behauptung nicht die, daß mit dem Vorhandensein gewisser biologischer Gegebenheiten ohne weiteres schon bestimmte Wertverwirklichungen mitgegeben wären. Auch der nordische Mensch muß erzogen werden. Auch ihm bleibt der Prozeß nicht erspart, den angeborenen Adel der Seele in bestimmtem Handeln bewähren zu müssen. Hüten wir uns also in der Fassung des Erziehungsbegriffes vor einem falschen Biologismus.

Diese Bemerkungen zu Volk und Rasse wollen hier nur im Zusammenhang des Problems des totalen Staates verstanden sein. Jedoch folgt aus ihnen keine Entscheidung über die Frage nach dem Verhältnis der Wertgebiete zueinander. Wir halten daran fest, daß die Wertgebiete im totalen Staat nicht dogmatisch-hierarchisch geschichtet sind, daß sie den Forderungen der Echtheit der Wertgestaltung genügen müssen, daß von ihnen aus in keiner Weise an die Fundamente des politischen Wertbezirks gerührt werden darf, daß sie im übrigen ihre spezifische Gesetzlichkeit besitzen, denen sie zu genügen haben und daß gerade in ihrer Echtheit und dem Bekenntnis zu dieser Echtheit ihre eigentliche hohe politische Funktion liegt.

Ziehen wir wiederum die Konsequenzen für das Gebiet der Erziehung, im besonderen für die höhere Schule.

Gerade diese hat ja die Aufgabe der politischen Erziehung nicht nur im engeren, sondern auch im Sinn des Begriffs des totalen Staates zu lösen. Sie trägt die Spannungen des modernen Kulturbewußtseins in sich. Politische Erziehung und Bildung, wissenschaftliche Arbeit, künstlerische Gestaltung, religiöse Betrachtung, alles das vereinigt sie in sich und hat es zur Einheit zusammenzufügen. Diese Einheit kann nicht darin bestehen, daß ein Gebiet zugunsten des anderen entwertet wird. Schule des neuen Staates wird die höhere Schule nur dann sein, wenn sie die Gesetzlichkeiten jedes Wertgebietes zu ihrem Recht in demselben Sinne kommen läßt, in dem sie im Begriff des totalen Staates zu ihrem Recht gekommen sind.

So wird die höhere Schule ein vereinfachtes Modell der kulturellen Wirklichkeit des totalen Staates darstellen mit besonderer Betonung des Wertgebietes der Wissenschaft. Als Schule der Echtheit der Wertgestaltung wird sie jede Minderwertigkeit, jede Lüge und Phrase, jede Wertverfälschung und Wertverengerung abzulehnen haben. Die großen Selbstverständlichkeiten des kulturellen Lebens der Nation werden unaufdringlich gegenwärtig sein. Im übrigen ist sie eine Schule der Zucht, die zu jeglicher Wertgestaltung gehört und die ein übergreifendes Moment für alle Wertbereiche darstellt. Als Kosmos des kulturellen Ganzen der Nation aber wird sie dem Schüler eine erste begriffliche Vorstellung von dem geistigen Sein der Nation vermitteln und wird ihn schrittweise, pädagogischen Forderungen genügend, hineinbilden und hineinerziehen in das Wertreich des deutschen Geistes im Sinne des Begriffs der politischen Erziehung und gemäß den Forderungen des totalen Staates.

DIE DARSTELLUNG DES SEELISCHEN IN DER GRIECHISCHEN KUNST

NACH EINEM VORTRAG

Von B. Schweitzer

(Mit 4 Tafeln)

Seele und — bildende Kunst der Griechen: mancher mag die Frage, die in dieser Gegenüberstellung liegt, hören und doch zweifeln, ob man griechische Kunst von dieser Seite her betrachten dürfe; und wenn dies berechtigt sei, ob sie ein Seelenbild offenbare, welches das Kennenlernen verlohne. Denn hören wir nicht immer wieder, daß sie es nicht verstanden habe, in ihren Statuen und Bildern das Seelenleben des Menschen zu vertiefter Darstellung zu bringen? Daß sie psychologisch mangelhaft sei? Sind nicht autoritative Vertreter der Kunstwissenschaft längst zu der scheinbar abschließenden Feststellung gelangt: die antik-südliche Kunst habe nur schöne Körper, erst die modern-nordische den Ausdruck der Seele im Bildwerk geschaffen? Diese die Entwicklung von Jahrtausenden unter einen einfachen Gesichtspunkt stellende Formel ist viel zu bequem, als daß sie nicht rasch angenommen und zur allgemeinen Überzeugung, zum feststehenden Dogma geworden wäre. Und doch ist dieses Dogma von der Seelenlosigkeit der antiken Kunst nicht nur falsch, sondern eine geradezu groteske Umkehrung des wahren Sachverhalts. Wie unwahrscheinlich klingt es schon, wenn wir uns daran erinnern, daß der philosophische Seelenbegriff, von dem wir heute noch zehren, in der Bewegung des griechischen Denkens zwischen Sokrates, Platon und Aristoteles entdeckt und begründet worden ist! Wie wenig glaubwürdig erscheint uns jenes Dogma ferner, wenn wir an die groß gezeichneten, von innen heraus wachsenden Gestalten der griechischen Tragödie denken! Am unerbittlichsten aber wird es Lügen gestraft durch die bildende Kunst selber. Denn man darf wohl sagen: es ist eine der unwiderruflichen großen Entscheidungen, welche die griechische Kunst gebracht hat, daß sie als erste in unserem morgenländisch-abendländischen Kulturkreis in das Reich der Seele vorgestoßen ist. Denn sie hat an der äußeren Welt der

sinnlichen Wirklichkeit, der Gestalten und Bilder, zum erstenmal eine innere Welt des Menschen zur Anschauung gebracht. Sie hat es getan, lange ehe sich das Denken der Griechen der menschlichen Seele zuwandte.

Diese Seelensprache der antiken Kunst zu verstehen, ist aber heute nicht leicht — das zeigt jenes Fehlurteil von ihrer Seelenlosigkeit — und nicht ohne einige Vorbereitung möglich. Die Kunst der Antike ist den meisten unter uns seit den Tagen Winckelmanns und Goethes fern gerückt. Die kalte Ehrfurcht, die man ihr entgegenbringt, ist trotz aller vorbereitenden Bemühungen der Wissenschaft durch keine neue aus unserem Selbst geforderte Aneignung durchbrochen. Unbewußt übt noch eben jene letzte große Vision der antiken Kunst im Zeitalter der deutschen Klassik ihren Zwang auf die Augen, die Sinne und den Verstand auch der für die Kunst Empfänglichen aus, nur daß das, was man vor Zeiten als höchsten Wert betrachtete: das Hohe, Reine und Allgemeine der antiken Form allmählich zum Unwert, zum Allzu-Unpersönlichen, Seelenlosen geworden zu sein scheint.

Ferngerückt ist uns Heutigen jedoch auch der Seelenbegriff der größten Epoche antiker Kunst, der griechischen Klassik, d. h. das, was jenen Menschen die Seele bedeutete. Ungewohnt sind uns ferner die Ausdrucksformen, die sich diese Seele in der antiken Kunst schuf, ungewohnt ist uns endlich das Verhältnis der Kunst selbst zum Leben. Wir müssen eine Anzahl uns geläufiger und daher selbstverständlich erscheinender Vorstellungen wegräumen, wenn wir die seelischen Werte in den Werken antiker Kunst sehen und verstehen wollen. Lassen Sie mich daher an dieser Stelle etwas weiter ausholen und den Versuch machen, im voraus mit großen Strichen das Bild der Menschenseele zu zeichnen, das man sich im V. Jahrhundert vor Christus formte, und dabei jene Andersartigkeit des griechischen Seelenbegriffes hervorzuheben.

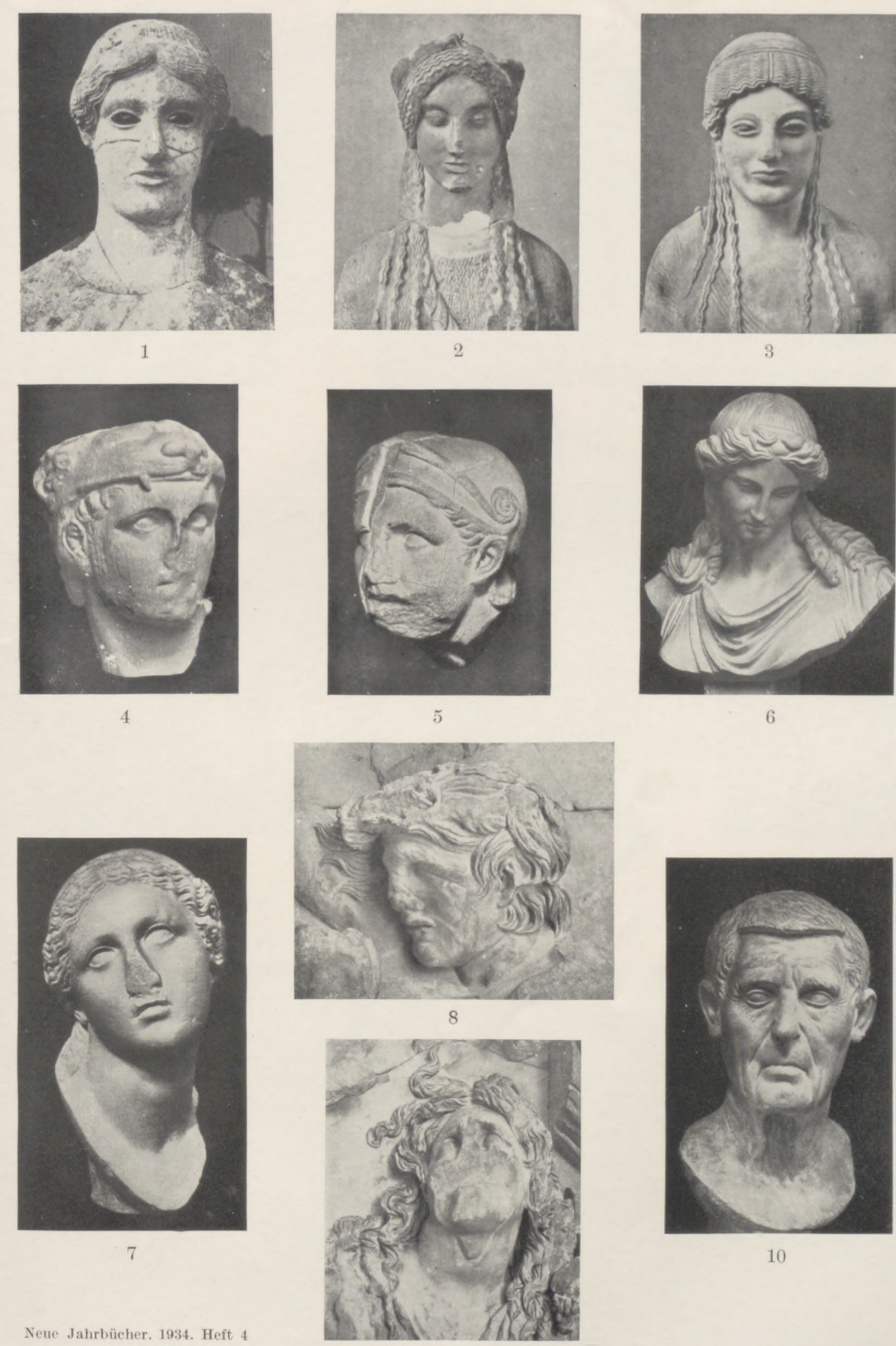
Zunächst die Seele selbst. Uns Heutigen offenbart sich die Seele vornehmlich in der Bewegung des Gemütes, in dem ununterbrochenen Wechsel von Lust und Pein, von Freude und Leid, von Leidenschaft und sanfter Hingabe. Ja, wir suchen ihr Geheimnis in den feinsten, unkontrollierten Regungen des Unbewußten, des Traumes. Schon hier enthüllt sich der erste Gegensatz. Denn für die Griechen ist die Seele sich selbst gleich nicht im Affekt, sondern in der Ruhe, nicht im veränderlichen Fluß, sondern in einem bleibenden Zustand, in der ἕξις, in der 'rechten Haltung'. Auch die Seele des V. Jahrh. ist eine Kraft, die voran treibt, ein Etwas, das die Fähigkeit hat zu leiden. Aber ihr wahrer Kern ist doch dort, wo sie in sich ruhend nach eigenem Gesetz das Leben, das physische und das geistige, regelt und das Schicksal wählt. — Auch die Stellung der Seele in der Welt und zur Welt, und damit die Grundlage ihrer sittlichen Bewertung, ist bei den Griechen des V. Jahrh. eine andere. Für uns ist das Prinzip der Seele die Freiheit. Sie ist das unzerstörbare Ich selber, unzerstörbarer als der Körper. Sie kann sich vom Körper frei machen, sogar von der Welt lösen, ja sie kann die Welt aus sich heraus neu schaffen. Sie ist die wahre Herrscherin über Körper und Welt. Ihr einziger Maßstab beruht nicht in einem Geschaffenen außer ihr, sondern ist der Begriff ihrer Vollkommenheit, wie er sich in den Bereichen des Religiösen, des Ethischen, des Ästhetischen stets neu erzeugt. Das Prinzip der griechischen Seele dagegen ist

Natur (Natur nicht als etwas undurchdringlich Chaotisches, sondern als eine kosmische Ordnung). Sie ist von Ursprung her nicht Individualität, sondern Geschöpf, nicht anders wie der Körper auch. Sie ist der Mensch selbst in seiner gegebenen Stellung im Kosmos. Nicht so sehr vom Innern her ist sie daher bestimmt als von außen, von einer großen objektiven Ordnung, die man ebenso in der Gemeinschaft eines Standes oder des Staates wie in einem großen von den Kräften der Religion und der Vernunft erfühlten Weltzusammenhang erleben konnte. Hier mußte sie sich bewähren, und dieser große objektive Rahmen war ihr einziger Wertmaßstab.

Die Seele ein Geschöpf wie der Körper, voll reicher Möglichkeiten und doch in ihrem Untergrund mehr zu *dem* Menschen als zum Individuum gehörend — das hilft auch die anderen Ausdrucksformen verstehen, welche sich die Seele bei den Griechen geschaffen hat. Wenn wir einem Menschen in die Seele blicken wollen, so sehen wir auf sein bewegtes Mienenspiel; am liebsten schauen wir ihm in die Augen und glauben dort etwas Letztes, Unkörperliches, Einmaliges abzulesen. In der Seelensprache der Griechen spielten jedoch das Antlitz und das Auge (als Seelenspiegel) keine hervorragende Rolle, wenn wir von Erscheinungen absehen wollen, die schon in die Nachklassik hinüberführen. Hier bricht die Schlichtheit ihrer Seelenauffassung besonders deutlich hervor. Denn der *ganze* Körper, weniger das Unterschiedliche denn das allen Menschen Gemeinsame betonend und nur feine individuelle Spielarten erlaubend, für die Griechen des V. Jahrh. noch der untrügliche Maßstab des Willens, der Kraft, der inneren Durchbildung, der Tüchtigkeit, ist bei ihnen zum vollklingenden Ausdrucksinstrument der Seele geworden, die sich dann allerdings hoch über alles Kreatürliche erhoben hat.

Und endlich kommt nun die bildende Kunst und formt aus diesem Rohstoff in verwandtem Geist ihr eigenes Bild der Seele. Sie geht nicht auf die Gefühlssensationen des Einzelnen. Nach der Gottheit und dem Gemeinwesen sich ausrichtend ist sie nicht ein Denkmal des vorübereilenden Augenblickes, sondern eines überzeitlich formenden und gestaltenden Geistes. Nicht die flüchtigen Zuckungen und die individuellen Gebrechen der Seele, sondern ihr sozusagen öffentlicher Charakter im religiösen Gemeinwesen, ihre dem Überzeitlichen zugewendete Seite erschienen ihr der Darstellung wert. Daß wir mit dieser so geschauten Seele nicht zu jeder Stunde und nicht unvorbereitet Zwiesprache halten können, daß wir von uns selbst manches abtun müssen, um sie zu verstehen, ist wohl schon deutlich geworden.

Besser aber als alle abstrakte Darlegung wird vielleicht eine schöne Szene aus den 'Bittflehenden' des Aischylos diese Seelenhaltung verdeutlichen können. Von Angst geschüttelt und von Verzweiflung zerrissen bewegen sich da die Danaostöchter auf den schützenden Altar zu. Da nähert sich der königliche Herr von Argos und mit ihm die Entscheidung über das Schicksal der Danaiden. Vorher aber belehrt Danaos die Mädchen, wie die Seele sich zeigen muß, wenn sie der Rettung wert sein soll. Mitten im Tumult der Gefühle stellt er die Forderung auf: „Von klarer Stirn, aus ruhigem Auge leuchte dir der reine Sinn!' Nicht im Sturm der Erregungen und Leidenschaften strahlt die Seele ihre Kraft und ihre Wahrheit


1 2 3 4 5 6 7 8 9 10



1



2





3



4



5



6



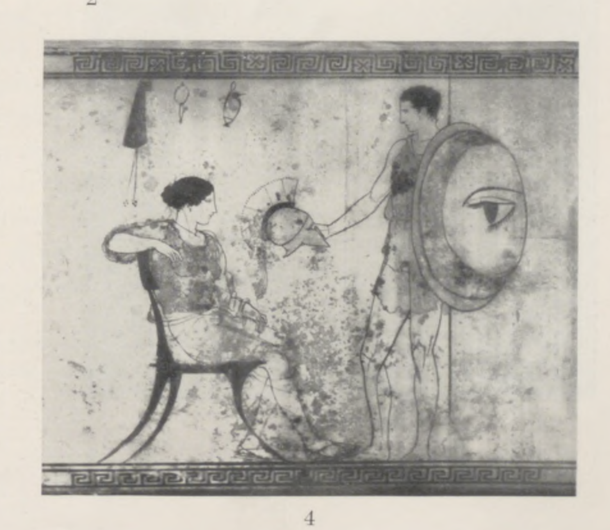
1



2



3



4



1



2



3



4

aus. Ihr Innerstes beginnt erst in der gefaßten Ruhe aufzuleuchten. Neben diese Verse des Aischylos stellen wir einen Frauenkopf der Villa Albani, der gleichzeitig zum Abschluß dieser Vorbemerkungen dienen kann (Arndt-Amelung, Einzelaufnahmen 1111—12. Taf. I 1[1])). Er ist nur eine Kopie römischer Zeit, und wir beklagen seine Entstellung durch schwere Verstümmelungen und durch die häßliche, vom modernen Ergänzer hinzugefügte Büste. Aber das Original dieses Kopfes ist in Argos, dem Schauplatz der 'Bittflehenden', und zur Lebenszeit des Dichters geschaffen. Und mit den Worten des Dichters könnte man dies große Frauenantlitz beschreiben: klar die Stirn, ruhig das Auge, rein der Sinn. Es mag kühl erscheinen dem, der in flüchtigem Augenblick in eine fremde Situation und fremde Individualität hinabtauchen möchte, um sich sofort wieder anderen derartigen Sensationen hinzugeben. In Wirklichkeit ist dieses Antlitz geformte Individualität und gebändigte Kraft, wie das Antlitz, das die Danaiden dem argivischen König zuwenden, gebändigter Seelensturm ist. In den Versen des Aischylos ist das Geheimnis der griechischen Form und Seelendarstellung berührt. Die Individuation, die Erregung, die Leidenschaft liegen als Möglichkeiten und als überwundene Vorstufen in ihr, nicht erst in der Zukunft oder gar außer ihr. Die Seelendarstellung der Griechen beginnt dort, wo die neuere vielfach schon aufhört.

* * *

Dies wird sich uns sofort und immer wieder zeigen, wenn wir uns nun den Bildern der Kunst selbst zuwenden. Ich möchte zu zeigen versuchen, von welchen Seiten her sie das Seelische erfaßt hat, wie und auf welchen Wegen sich die Darstellung seelischer Kräfte und Vorgänge vornehmlich bei den Griechen entwickelt und vertieft hat. Denn auch diese Wege sind bedeutsam und geschichtlich denkwürdig. Ganz von selbst werden sich dabei meine Darlegungen in drei Abschnitte zerlegen, die mit den großen Entwicklungsphasen der antiken Kunst selbst zusammenfallen: der spätarchaischen, der klassischen und der nachklassischen Epoche. Weniger farblos können wir sagen, daß drei große Fragen in dem allgemeinen Rhythmus der Kulturentwicklung sich ablösen und die Entwicklung der Seelenauffassung und der Seelendarstellung beherrschen: der Mensch und die Seele, die Seele und die Welt, die Seele und das Ich. Freilich sind auch hier die Epochen nicht scharf abzugrenzen, und wir müssen damit rechnen, daß das archaische Seelenbild weit in die klassische Epoche hineinragt und das klassische die nachklassische Welt weithin beherrscht.

Wenden wir uns zunächst den vorklassischen Versuchen zu, das Seelische im Bild zu erfassen. Unser Gemütsleben spielt sich in der Richtung von innen nach außen ab. Wir 'äußern' die Affekte der Seele. Wir lassen sie verströmen ins Endliche und Unendliche, bis uns die Umwelt, die Natur antworten. Den Griechen war all dies nicht fremd. Unbekümmert drücken schon die homerischen Helden ihre Freude aus und entladen ihren Schmerz in Tränen. Wir brauchen nur den Namen

1) Die Abbildungen sind nur dazu bestimmt, der Bequemlichkeit des Lesers zu dienen. Um dem Mangel der starken Verkleinerung zu begegnen, ist stets der Ort der besten Veröffentlichung genannt.

der Sappho zu beschwören, und mehr als ein Beispiel stellt sich der Erinnerung ein. Nur eine Besonderheit ist hier schon von Bedeutung. Die Irrungen der Seele erscheinen als sie von außen bedrängende Dämonen und werden auch in der Poesie und Kunst als personifizierte, unheimliche Mächte dargestellt: die 'Verblendung' (*Ἄτη*), der 'Trug' (*Ἀπάτη*), der 'Wahnsinn' (*Λύσσα*). Diese *Entfaltung des seelischen Ausdrucks von innen nach außen* hat sich schon in der spätarchaischen Kunst angebahnt. Bereitete doch die entwickelte gesellschaftliche Kultur dieser Zeit auch dem einzelnen Menschen der gehobenen Schichten den Boden zur Entfaltung persönlichen Lebens. Vor allem Athen und die großen jonischen Kunstkreise, die aber nicht immer mit jonischer Bevölkerung zusammenfallen, sind es, die nach einem Ausdruck für seelisches Leben suchen.

Nicht das früheste, aber ein sehr einfaches Beispiel ist eine attische Tonspule in New York (Bulletin of the Metropolitan Museum 23, 1928, 304. Abb. 1) mit einer Zeichnung des Penthesileameisters auf weißem Grunde. Die Göttin Eos lockt in der Morgenfrühe den spröden Jäger Kephalos mit der Siegerbinde an sich, um ihn zu ihrem Liebling zu krönen. Zahlreiche Bilder dieser Jahrzehnte geben die beliebte Sage wieder, aber stets als einfache Verfolgung des Knaben durch die geflügelte Göttin. Zweifellos nicht nur des runden Bildfeldes wegen ist der Penthesileamaler von diesem Schema abgegangen. Er wollte den Vorgang innerlich vertiefen. Wie von einer unsichtbaren Macht getrieben gleiten die Gestalten aufeinander zu und aneinander vorbei. Eine ganz unnaturalistische Bewegung hat sie ergriffen, besonders den Knaben, der schräg ins Bild gestellt im Laufe innezuhalten, den Mantel wie einen Schleier zu lüften und zu schließen scheint, ein Bild des Seelenzwiespalts, der Lockung und des Widerstrebens. Und hier finden wir das erste Mittel des seelischen Ausdrucks. Die innere Bewegung ist in eine äußere übersetzt, der seelische Vorgang spiegelt sich in einer unerklärlichen äußeren Bewegtheit.



Abb. 1.

Auch die Einzelfigur lädt sich mit seelischen Energien. Ein Tonrelief von der Insel Melos schildert die Jagd auf den kalydonischen Eber (P. Jacobsthal, Die Melischen Reliefs Nr. 27, Taf. 5. Taf. II 1). Die Hauptkämpfer, Meleager und Atalante, sind nicht mehr ganz erhalten. Um so mehr wird das Auge gefesselt durch die erschütternde Gestalt des zu Tode getroffenen Ankaios. Mit einer letzten Anspannung des Willens sucht er sich aufzurichten und sich aus der gefährlichen Nähe des Tieres in Sicherheit zu bringen. Aber vergebens. Schwer fällt ihm das Haupt auf die Brust, der Wille erlahmt, die Seele verläßt den Körper, haltlos läßt sich der Held ins trostlose Nichts fallen. Wieder finden wir das Seelische erfaßt durch eine körperliche Bewegtheit, die über das durch die Situation Gegebene hinausgeführt ist. Aber daneben lernen wir ein zweites Ausdrucksmittel kennen, das wir in der antiken Kunst am wenigsten erwarteten und das später auch für

lange Zeit aus ihr verschwinden sollte. Ich meine die auffallend gedehnten Proportionen. Die Proportion, und zwar die wohlausgewogene, galt ja der griechischen Kunst als ein unabdingbares Merkmal körperlichen Seins, und sie hat von dieser Regel niemals gelassen. Hier aber sehen wir sie gelockert. Die Schwere des Körpers ist überwunden, seine Wirklichkeit geschwächt, um die Wirklichkeit eines Unkörperlichen, der Seele, zur Anschauung zu bringen. Desto eindringlicher sprechen die schlanken Linien, welche die innere Bewegung nach außen leiten. Die spätarchaische Kunst hat zum erstenmal die expressive Kraft der gelängten Proportionen entdeckt. Ein Bruder des Ankaios ist der trauernde Knabe auf einem kleinen Grabrelief aus Sparta (Athen. Mitt. 29, 1904, Taf. 3. Taf. II 2). Vorn übergebeugt, das Haupt in die Hand gestützt, den Mantel über den Schoß gelegt, hängt der zu früh dem Leben Entrissene seinem traurigen Geschick nach. Das ganze Bild ist aus dieser individuellen Gefühlslage heraus gestaltet. Nie in der späteren Grabkunst ist das frühe Leid, das Hemmungslose des Schmerzes so unmittelbar erfaßt. Die Mittel sind die gleichen. Die Proportionen sind gedehnt, die Glieder wie aus dem Funktions- und Willenszusammenhang gelöst. Auch hier schafft die Stilllegung des Körperlichen den Raum für das Seelische, das in ausdrucksvollen und zarten Gebärden ausklingt.

Selbst in der strengeren und größeren Kunst Athens fehlt es nicht an ähnlichen Versuchen. Vielleicht nicht zufällig begegnen sie am ähnlichsten unter den Frühwerken aus der Werkstatt des Brygos, der selbst wohl ein Joner war. An der Amphora in Boston (Caskey, Attic Vase Paintings in the Museum of Fine Arts, Taf. 8. Taf. II 3) sind Vor- und Rückseite in ein Bild zusammenzuziehen. Einem Sänger, der sich auf der Kithara begleitet, lauscht ein Jüngling. In seinen Mantel gehüllt, sich auf den Stock lehnend und sein Haupt in die Hand stützend, scheint er die Außenwelt zu vergessen und seinen eigenen Körper nicht mehr zu fühlen. Er bietet ein Bild völliger Hingabe und seelischer Konzentrierung auf die Musik. Und wiederum stoßen wir auf bekannte Züge: den unsicheren, dem statischen Gefühl widersprechenden Stand, die gelängten Proportionen, die, am auffälligsten in dem zu starken rechten Arm, einem anderen Gesetz als dem des Körpers zu folgen scheinen, und das Sich-Beugen unter eine Bewegtheit, die nicht von außen kommt.

Von der Rundplastik wäre zu erwarten, daß sie diesen Versuchen, wenn überhaupt, nur zögernd folgte. Trotzdem finden wir dort entsprechende Erscheinungen. Zunächst mag es auffallen, in wieviel stärkerem Maße als die spätere klassische Skulptur die reifarchaische Plastik der Mannigfaltigkeit und oft ganz individuellen Bildung der Körperformen nachspürt, so daß man sich nicht selten verleitet fühlt, nach dem Modell zu fragen und Porträtähnlichkeit anzunehmen. Noch mehr deutet in diese Richtung, daß in einer bestimmten Gruppe archaischer Werke, der jüngsten unter den noch archaischen Mädchenstatuen der Akropolis, das Antlitz vorübergehend eine betonte Funktion im Ganzen des Werkes erhält. Bei der schönen Kore (674, Schrader, Auswahl archaischer Marmorskulpturen im Akropolismuseum, Abb. 23—24. Taf. I 2) wirkt es wie ein 'Seelenspiegel'. Wie diese Kunst die Lebenseinheit des Körpers mehr ahnt als bestimmt gestaltet,

indem sie ihn kunstvoll bald verhüllt, bald enthüllt, so verbirgt sich hinter der holdseligen Ruhe der Züge, der reinen Stirn, den gesenkten Augen, den zarten Wangen, den kindlichen Lippen, eine noch schlummernde Mädchenseele, knospenhaft, unberührt und verheißend: Frühlicht der Seele.

Innerhalb der sich auflösenden spätarchaischen Kunst hebt sich so eine deutliche Strömung ab, welche durch eine übernatürliche Steigerung der Bewegtheit, durch Entwertung und Individualisierung des Körpers, durch das Geheimnis des Antlitzes die Inbrunst des Gefühls und die Bewegung der Seele darzustellen unternimmt.

Und doch hat sie keine Fortsetzung gehabt. Der Weg der großen griechischen Kunst war ein anderer. Die klassische Form hat mit dieser von innen nach außen verlaufenden Seelenentfaltung, mit dieser vom Menschen ausgehenden und ins Individuelle einmündenden Seelendarstellung gebrochen. In einer nur wenig jüngeren Kore, dem Weihgeschenk des Euthydikos, hat sich diese neue Form schon durchgerungen (Schrader aO., Abb. 34—35. Taf. I3). Das Antlitz ist nicht mehr besonders betont, es nimmt an der groß gefügten Ordnung des blühenden Ganzen teil. Ein neues Geschlecht hat einen neuen Menschentypus geschaffen. Er ist weniger fein organisiert als der vergangene aber kraftvoller. Völlig unsentimental blickt er in die Welt hinaus. Mit gesammeltem Willen wirkt er in sie hinein, bereit, auch umgekehrt Gesetz und Ordnung der eigenen Seele von der äußeren Welt zu empfangen. Es ist das Geschlecht, das sich bei Marathon dem Schicksal gestellt hat.

Wir stehen an dem wichtigsten Wendepunkt in der griechischen Seelendarstellung. Die Seele entfaltete sich jetzt nicht nur wie eine stille Blüte von innen heraus, sondern sie richtete sich nach der Welt aus, nicht der Welt des Alltags, sondern nach einer übermenschlichen Ordnung, die man als allgegenwärtig empfand, nach einem geistigen Kosmos religiöser, politischer, ethischer Art. In diese Ordnung war der Mensch hineingestellt. Hier mußte sich die Seele einfügen und sich bewähren, heroisch siegend oder tragisch untergehend. Sie lebte nicht mehr von innen nach außen, sondern sie *bildete sich von außen nach innen.* In der Kunst des V. Jahrh. ist diese überindividuelle Ordnung überall zu spüren. Sie schuf sich ihr Symbol in dem 'idealen Raum' der Skulptur, in dem gesetzlichen Bildaufbau von Gemälde und Relief. Der seelische Gehalt blüht nicht mehr aus dem einzelnen Geschöpf, sondern erzeugt sich aus dem Zusammenwirken von *Bildsituation und Figur,* Ordnung und Charakter. Jene überpersönliche Ordnung aber trat den Griechen, wenn wir von ihrer Kunst ausgehen dürfen, vor allem in drei Erlebnisbereichen nahe: in der gefühlten Harmonie des Daseins, im Mythos und in der natürlichen Ordnung des Menschenlebens, Geburt, Mutterschaft und Tod. Wir wollen die Entwicklung in diesen drei Bereichen mehr oder weniger kurz verfolgen.

Sicher nicht zufällig ist die Häufigkeit der Darstellung musizierender Gruppen in der Kunst des V. Jahrh. Hier griff das Erlebnis der Harmonie in das tägliche Dasein ein. Die Lauschende auf einer schönen Vasenzeichnung in New York (Röm. Mitt. 47, 1932, Taf. 3. Taf. II 4), die sich selbstvergessen an die Schulter der Freun-

din lehnt, ist in ihrer Hingegebenheit, Verzauberung und Zerbrechlichkeit noch ein Geschöpf der spätarchaischen Seelenzeichnung. Anders schon das Musaiosbild in London (Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, Taf. 139. Taf. II 6.) Die tiefe Versunkenheit der die Saiten rührenden Muse, die Ergriffenheit, das Staunen, die Ehrfurcht, ja die Furcht des Sängers Musaios sprechen für sich. Aber der seelische Gehalt ist nicht mehr in der Einzelgestalt beschlossen, wie er ja auch nicht mehr an ihrem Körper zehrt. Er ergibt sich vielmehr aus der Bildsituation, dem bedeutsamen Beieinander der Musen und des mythischen Sängers. Er ist nur ein Teil der das ganze Bild erfüllenden unsagbaren Harmonie. Er stellt sich dar in der rhythmischen Geschlossenheit der Dreifigurengruppe.

Die künstlerische Erschließung und Darstellung des Seelischen vollzog sich aber vor allem an dem geschlossensten Weltbild, welches das V. Jahrh. besaß, an dem größten und vornehmsten Stoff der bildenden Kunst: am Mythos und der Heroensage. Hier floß eine unerschöpfliche Quelle für das Wechselspiel von Welt und Seele.

Die Schale mit dem Sieg des Achill über die Amazonenkönigin in München (Furtwängler-Reichhold, Taf. 7. Taf. III 2) ist in Anlehnung an ein großes Gemälde geschaffen. Überwunden stürzt Penthesilea dem Sieger zu Füßen. Sie versucht den Schwertarm des Helden abzudrängen, fleht um Gnade und blickt voll hoffenden Vertrauens zu ihm auf. Vergebens. Hochaufgereckt stößt Achill in hartem Muß zu. Die Blicke senken sich ineinander. Es ist nicht erlaubt, an das erst hellenistisch-römische Motiv der zu spät erwachten Liebe des Siegers zur Sterbenden zu denken. Trotzdem enthüllt sich in diesem Blick die Seele der Gestalten. Was bedeutet er? Wir müssen von der Situation ausgehen. Im Kampfgewühl treffen sich der Held und die Heldin. Sie sind gleichen Ranges in ihrer Herrlichkeit und Kraft, sie gehören zusammen und sind doch durch ein unentrinnbares Verhängnis voneinander getrennt. Mit ganz einfachen Mitteln sagt das der Künstler, indem er die Innenkonturen beider Gestalten einander gleichlaufen läßt und gerade damit einen nicht zu überbrückenden Spalt zwischen sie legt. Wo aber das Heroische sich nach eigenem Wuchs entwickelt, da stößt es an eine Grenze, die göttliche Ordnung dem Menschen gesetzt hat: die Gewalt des Stärkeren. Auch Penthesilea kann sich nur im Untergang vollenden. Erst in dieser letzten, vorbildhaften Steigerung des Heroischen zum Typus findet die Seele, gleichsam als menschlicher Untergrund, ihre Sprache. Denn hier, in der tragischen Peripetie erblicken wir die Verwandlung der Seelen: der heldenhaften Königin in ein vertrauendes Weib, des Helden in einen Vollstrecker göttlichen Willens. All dies liegt in dem erkennenden Blick.

Wir empfinden die Nähe der Tragödie. Der Beziehungen sind noch mehr. Das gewaltige Geschehen des Vordergrundes wird im Bilde selbst aufgefangen durch den im Hintergrund vorbeieilenden Krieger. Er leitet die Stimmung des Bildes auf den Betrachter über. Seine Rolle im Bilde ist die des Chores in der attischen Tragödie. Wir können von einer 'tragischen Bildform' sprechen. Die innere Verwandtschaft der großen Kunst dieser Jahrzehnte mit der Neuformung des griechischen Mythos im Geist der Tragödie ist noch an zahlreichen Kunstwerken zu spüren. Das ist auch für die Geschichte der Seelendarstellung wichtig. Es ist

ganz allgemein das *tragische Weltbild* des V. Jahrh., aus dem heraus die Seele neu erkannt und in der Kunst neu gestaltet wird. Das heroisch-tragische Weltgefühl dieser Epoche hat das größte Seelenbild der Antike hervorgebracht.

Dies Vasenbild ist Geist vom Geist des größten Malers des V. Jahrh., des Polygnot. Seine Werke sind uns nur durch die freilich ausführlichen Beschreibungen in dem Reisehandbuch des Pausanias bekannt. ἠθογράφος nennt ihn Aristoteles, den 'Maler der rechten Seelenhaltung'. In seinem Gemälde der Zerstörung Ilions ist, wenn wir der Beschreibung trauen dürfen, für einen Augenblick der Schleier von einem weltbewegenden Geschehen hinweggezogen, sind die tragischen Gegensätze dieses Geschehens enthüllt. Beispielhaft treten die verschiedensten Menschentypen nebeneinander, vom Säugling bis zum Greis, vom Sterbenden bis zum Sieger, von der Sklavin bis zur Königin. Sieg und Niederlage, Triumph und Verzweiflung, Hoffnung und dumpfes Sichergeben, Tod und unschuldiges Leben drängen sich auf engem Raum. In diesem von Natur, Gottheit und Schicksal verhängten Widerstreit der Gegensätze wächst die Seele der Figuren in ihre Form hinein. Das künstlerische Mittel ist wie bei der Penthesileaschale die 'sinnhafte Antithese'. Das mag ein Beispiel unter vielen anderen, ein Volutenkrater in Bologna, deutlicher machen, auf den noch der Glanz der Kunst des Polygnot fällt (Antike 5, 1928, 283. Monumenti dell' Istituto 10, Taf. 54. Tafel III 1). Zwei Szenen aus einer Zerstörung Ilions sind in einem Bild vereinigt. Rechts flieht Helena vor dem rasenden Menelaos in ein Heiligtum des Apollon, Athena tritt rettend zwischen Verfolger und Verfolgte. Diesem bewegten äußeren Geschehen ist links ein rein seelischer Vorgang an die Seite gestellt: eine ἀναγνώρισις. Aithra, die jammervolle Greisin, Jahrzehnte als Sklavin in Sparta und Troja gefangen gehalten, steht vor einem ihrer Enkel, dem Theseussohn Akamas oder Demophon. Leise rührt sie ihn an, Erkennung, Befreiung hoffend. Der schönen Frevlerin, vor deren Auge der verdiente Untergang steht, ist die greise Büßerin gegenübergestellt, der sich der Weg in eine bessere Zukunft zeigt. Aber damit sind die Beziehungen des Bildes noch nicht erschöpft. Denn der antike Betrachter wußte, daß die Befreiung der Aithra von ihrem Sklavenlos von dem Richterspruch der geretteten Helena abhängen wird. Die tragische Verkettung der Schicksale spannt sich in der gedanklichen Antithese der Bildteile zu einem ganzen Weltspiegel aus. In ihr und durch sie gelangen die Gestalten erst zu ihrem eigenen Sein, leuchten ihre Seelen auf.

Hier ist die Stelle, einer durchgängigen Erscheinung der Kunst dieser Zeit zu gedenken, die auch für den Ausdruck des Seelischen von Bedeutung ist. Sie wählt jetzt nur noch selten den drastischen Höhepunkt eines Geschehens für ihre Darstellung aus. Viel lieber gibt sie die vorbereitenden oder abschließenden Stadien des Vorgangs. Was die Handlung hierdurch an drastischer Kraft verliert, das gewinnt sie an innerer Motivierung. Sie wird vom Äußeren in das Innere der Gestalten verlegt, aus den Figuren werden Charaktere. Aber sie erhalten erst vom Ganzen her, von der im Mythos selbst enthaltenen Weltordnung, ihre innere Bestimmung und Form. Unter dem Druck der besonderen Situation erfüllen sich die Figuren der Bilder mit einer eigenen Seele. So strahlen diese Bilder für eine

kurze Zeit ein denkwürdiges Gleichgewicht von Seele und Welt auf dem Untergrund eines heroischen Menschentums aus, indem eines das andere schafft und bedingt.

An der meist dem Kultus oder dem Mythos entnommenen Situation offenbaren auch die Göttergestalten des Praxiteles ihre sanfte Seele. Die letzte klassische Fassung der 'heroischen Seele' des V. und IV. Jahrh. schuf aber Skopas in seinen Heroenbildern. Von seiner Hand oder aus seiner Werkstatt sind uns im wesentlichen nur Köpfe erhalten (Rodenwaldt, Kunst der Antike 380. Taf. I 4—5). Doch selbst an diesen fällt uns die heftige eigenwillige Wendung, das trotzige Sichaufbäumen auf. Vollkommen neu und ein Anzeichen für eine innere Wandlung des Seelenbegriffes ist jedoch ein neues Ausdrucksmittel: der *Blick* dieser Köpfe. Aus tiefliegenden, von den Brauen halb beschatteten Augen bricht eine wahre Feuersglut des Inneren heraus, fordernd und Widerstände niederbrechend, gleichzeitig sieghaft und leidend. Wir empfinden: die kurze Harmonie von Seele und Welt beginnt sich aufzulösen. Die heroische Seele stellt sich gegen die Welt, sie verbindet sich mit dem Dämon der Persönlichkeit und findet hier einen neuen Wurzelgrund. Wir befinden uns auf dem Weg zur nachklassischen Seelenhaltung und Seelendarstellung.

Als die dritte Ordnung, an welcher die klassische Kunst zur Seelendarstellung heranreifte, haben wir die natürliche Ordnung des menschlichen Daseins genannt. Wir lassen die Themen von Geburt und Liebe beiseite und erinnern nur an die Häufigkeit der Göttergeburt in der Kunst des V. Jahrh. angefangen von der seelenvollen Darstellung der Aphroditegeburt auf dem ludovisischen Altarwerk bis zu den verschiedenen Fassungen, die Phidias der Göttergeburt, zuletzt im Ostgiebel des Parthenon, gegeben hat. Lassen Sie uns dagegen an den Themen von Mutter und Tod die allmähliche Vertiefung und Wandlung in der Darstellung des Seelischen verfolgen.

Als lehrreichen Ausgangspunkt wählen wir die Szene auf einem weißgrundigen Ölkännchen in Athen (Riezler, Weißgrund. Attische Lekythen, Taf. 3. Taf. III 3). Es war einst einer Toten mit ins Grab gegeben worden. Wir blicken in ein Frauengemach. Vor der Mutter steht eine Dienerin, die ein Knäblein huckepack trägt. Die einzige Verbindung zwischen Mutter und Kind schafft das ausgestreckte Ärmchen, das die Mutter leise streichelt, sonst keinerlei Regung. Eine Strenge von architektonischer Gesetzmäßigkeit beherrscht die Komposition, die sich in Senkrechten und Waagerechten aufbaut. Das Gefühl scheint stumm, die Seele zu schweigen. Es dominiert eine überpersönliche Ordnung, formal in dem strengen Bau, inhaltlich in dem Lebensraum, der sich von Geburt (Knäblein) bis zum Tode (Mutter) ausspannt. Ihr gegenüber ist die seelische Stummheit nicht Seelenlosigkeit, sondern Ehrfurcht und Heroismus. Das innere Sein, die Seele der Gestalten lebt in dieser überpersönlichen Ordnung und geht in ihr auf.

Die Situation hat sich schon wesentlich verändert auf einem etwas jüngeren Vasenbild in Berlin (Archäol. Zt. 1885, Taf. 15. Abb. 2). Eine Kinderstube. Das sagen uns die kämpfenden Hähne am Boden, ein Spielzeug kleiner und halbwüchsiger Burschen. In der Mitte sitzt Eriphyle, sich über den kleinen

Alkmeon beugend, der ihr an der Brust liegt. Der Vater Amphiaraos blickt auf dieses Bild häuslichen Friedens, rechts steht eine Dienerin. Aber über diesem Bild ziehen sich die Wolken des Schicksals zusammen. Denn der Betrachter weiß, daß Eriphyle ihren Gatten verraten, das unschuldige Knäblein ihn grausam an der eigenen Mutter rächen wird. Auch hier ist es der tragische Gehalt, aus dem heraus die Einzelgestalten ihr volles seelisches Leben empfangen. Ja wir dürfen behaupten, daß nur vor dem Hintergrund dieser höheren Lebensordnung das rührende Mutterglück und der ahnungslose Blick des Vaters ihre seelische Weihe erhalten.



Abb. 2.

Ein halbes Jahrhundert später hat Kephisodot in der Friedensgöttin mit dem Knaben Reichtum das reinste und tiefste 'Madonnenbild' der Antike geschaffen (Rodenwaldt aO. 352. Arndt-Amelung, Einzelverkauf 842—843. vgl. Taf. I 6). Und wiederum Jahrzehnte später hat der Mutterschmerz in der Niobe der Niobidengruppe seinen stärksten Ausdruck gefunden (Brunn-Bruckmann, Denkmäler, Taf. 311, Münch. Jahrb. d. bild. Kunst 1914/15, 193. vgl. Taf. I 4.) Körper und Antlitz zeigen die Seele in vollem Aufruhr. Bestürzung und fast physische Qual wohnen in diesen Zügen, Verzweiflung und eine letzte uneingestandene Hoffnung in dem schmerzvollen, flehend zu den Göttern erhobenen Blick. Wie bei den Heroen des Skopas fühlen wir, wie die Kunst des IV. Jahrh. den Menschen langsam aus den allgemeinen Zusammenhängen löst und die Wiedergabe des Seelischen immer mehr nach dem Individuellen hin entwickelt. Aber vergessen wir nicht, daß auch bei diesen jüngeren Werken die Situation noch entscheidend und schöpferisch ist: das religiös geweihte Verhältnis von 'Frieden' und 'Reichtum', die breit ausgemalte tragische Situation des Strafgerichts an den Niobekindern. Vielleicht besitzen diese beiden großen Ausdeutungen des Muttertums darin ihren tiefsten seelischen Reichtum, daß sie, schon den Zauber des Individuellen kennend, eben noch an der objektiven Weltsicht der Vergangenheit teilhaben.

Der Gedanke an den Tod steht hinter ganzen Denkmälergattungen, der Grabkunst und den Lekythen genannten Ölkännchen mit ihren Bildern auf schwarzem und weißem Grund, die als Grabbeigabe für die Toten geschaffen wurden. Namentlich die Lekythenbilder sind oft von zartester, traumhafter Schönheit und Tiefe. Sie scheinen mit der Hellsichtigkeit des Abschiedsblickes gemalt, wie geschöpft aus der schwebenden Minute zwischen Leben und Tod, in der alle irdische Form doppelt klar, deutlich und wert erscheint.

Hier ist der Vorgang der Beseelung von außen nach innen besonders deutlich zu fassen. Denn wo sie nicht mythischen Inhalts sind, beschränken sich diese Bilder auf wenige und einfache Situationen des Lebens: Erinnerungsszenen an das Leben und das Beieinander der Lieben, Abschied, Aufbahrung und Verehrung des Toten, Besuch der Angehörigen am Grabe, Schmückung des Grabsteins. Aber diese einfachen Szenen erfahren eine immer größere Vertiefung von einer allgemeinen und edlen Idee des menschlichen Lebens her, die den Bildern und schließlich auch den Gestalten ihr seelisches Leben schenkt. Das Bild einer Totenvase in Athen (nach Photographie Alinari 24489, Athen. Mitt. 53, 1928, Beil. 17. Taf. II 5) schildert die Aufbahrung der Leiche nicht anders, wie es seit Jahrzehnten üblich war. Die Tote liegt auf der Bahre ausgestreckt, eine alte Dienerin bettet sorglich ihr Haupt, Angehörige mit aufgelöstem Haar umstehen sie klagend. Und doch wird niemand von dem stillen Zauber des Bildes unberührt bleiben. Die Gestalten sprechen noch keine eigene Seelensprache. Aber alle leben sie in dem, was man die Bildseele nennen könnte, in der unaussprechlichen Schönheit der Formen und der Harmonie der Gebärden. Adel und Güte, Verpflichtung und Liebe sprechen aus diesem Bilde, kaum aus den einzelnen Gestalten.

Auf einer Lekythos in Athen ist der Abschied eines ins Feld ziehenden Kriegers von seiner Mutter, Schwester oder Gattin dargestellt (Riezler aO., Taf. 36. Taf. III 4). Das ist die 'Situation' wie auf vielen anderen Bildern. Der Aufbau ist ein ebenso streng gesetzmäßiger, das seelische Schweigen der Figuren ein ebenso heroisches Schweigen wie auf der Lekythos mit Mutter und Kind. Nur in einem Zug findet das seelisch Bedeutungsvolle, der Sinn des Augenblicks seinen starken Ausdruck: in dem schweren und ernsten Blick, den der Jüngling auf die sitzende Frau heftet. Wie wichtig dem Maler dieser Blick war, zeigt das große Auge, das auf dem Schilde angebracht ist. Nichts Ungewöhnliches, ein Schildzeichen übelabwehrender Bedeutung. Aber mit vollem Bedacht streift der Blick dieses gemalten Auges in der gleichen Richtung wie der Blick des Jünglings, diesen unterstreichend. Es ist die ewig gleiche, ewig wiederkehrende Stimmung, der seelische Gehalt des Abschieds für immer, der in diesem Bilde schwingt. Er erfaßt auch die Gestalten. Und diese enthüllen ihr Inneres, indem sie sich ihm schlicht und stumm beugen.

Wir schalten hier ein Werk ein, das zwar nicht der Grabkunst angehört, aber verwandten Geistes ist: das Relief mit der Rückführung der Eurydike durch Orpheus (Brunn-Bruckmann, Taf. 341 a. Taf. IV 1). Der Sänger ist bis in die Unterwelt vorgedrungen. Seine Bitte ist von den Göttern erhört. Er darf die verstorbene Gattin zum Lichte zurückführen unter der einzigen Bedingung, daß er sich auf dem Weg, der das Reich der Lebenden von dem der Toten scheidet, nicht nach der Gattin umschaut. Aber das Gefühl ist stärker. Er bricht das Gebot, und nun muß sie Hermes wieder zu den Toten zurückführen. Wiederum ist die mythische Situation gegeben für den Künstler wie für den Betrachter. Und sie umfaßt ein ganzes Menschenschicksal, dessen unentrinnbarer Zwang nur große Seelen zur Entfaltung bringen kann. Wie die Gatten sich einander zuwenden, die Häupter sich neigen, die Blicke sich in einander senken, wie Eurydike mit einer schon verzichtenden Geste ihre Linke auf die Schulter des Orpheus legt, wie Hermes leise

mahnend seine Hand über den Arm der Eurydike schiebt, — das alles spricht eine zarte aber unmittelbar berührende Seelensprache. Doch dies ist noch nicht alles, nicht einmal das Wesentliche. Über allen drei Gestalten liegt ein Gemeinsames, Bindendes, eine Harmonie, die nicht nur formal ist: eine traumhafte Sicherheit und Notwendigkeit der Gebärde, in der wir die Notwendigkeit einer höheren Ordnung spüren. Wir verstehen, daß für die Kunst dieser Zeit die Seele nur darstellbar war, wenn sie im Einklang mit ihrem Lebenskreis und seinen Gesetzen, Schicksal und Kosmos schwang, ein Einklang, der nur durch heroische Überwindung oder tragisches Sichbeugen erzeugt werden konnte. Diese Menschen haben nur Seele, indem sie den tiefsten und innersten Sinn ihres Seins erfüllen.

In der Folgezeit beginnt unter den Grabreliefs das Familienbild immer mehr hervorzutreten. An die Stelle der allgemeineren Bindungen des Menschen tritt die besondere der Familie. Wir sehen, in der Grabkunst vielleicht am deutlichsten, wie sich der Rahmen, in dem sich seelisches Leben entfaltet, zusehends von den großen Lebensordnungen der Gemeinschaft, des Staates, der mythisch-tragischen Weltsicht ins Individuell-Bürgerliche verengt. Nicht ohne neue Vertiefung und neue Schönheiten. Einen Besuch bei der Herrin des Grabes — wir dürfen nicht sagen 'der Toten', obwohl der Gedanke an den Tod stets mitschwingt — stellt ein Grabstein in Athen dar (Diepolder, D. attischen Grabreliefs, Taf. 47. Taf. IV 2). Hier, in diesem engeren Raum, der die übrige Welt ausschließt, spüren wir eine Gefühlswärme, die schon ganz von den Personen auszustrahlen scheint. Wie die Besucherin mit Wehmut und ernster Liebe die Sitzende unter dem Kinn berührt und, unsagbar zart, ihren rechten Arm unterstützt, wie eine erfüllte Sehnsucht sich in dem Antlitz der Sitzenden malt, das ist von unmittelbarer seelischer Eindruckskraft. Bis zur 'Heimsuchung' des Raffael ist das Zusammensein zweier Frauen nicht schöner erfaßt. Und doch ist auch dies Bild noch der Kunst des V. Jahrh. aufs tiefste verpflichtet. Keine Auflehnung gegen das Schicksal, sondern die Stille eines tiefen Sichbescheidens breitet sich vor uns aus. Ohne Bruch knüpft auch die Darstellungsform an die voraufgegangene Zeit an. Eine Dienerin im Hintergrund fängt als erste die seelischen Schwingungen der Besuchsszene auf. Wie es der Krieger auf der Penthesileaschale war, so ist sie die Mittlerin zwischen dem Betrachter und dem Bildgehalt. Die im V. Jahrh. entwickelte 'tragische Bildform' lebt in der Anlage noch dieses Bildes nach.

Eine letzte Vertiefung aber zugleich auch die Abkehr von der klassischen Seelenhaltung und Seelendarstellung bringt der Grabstein vom Ilissos in Athen (Curtius, D. griech. Grabrelief, Taf. 1. Taf. IV 4). Hier vergessen wir den an den Tag gebundenen Zweck des Denkmals; das Handwerkliche, das oft dieser Kunstgattung anhaftet, stört nicht die Reinheit und Kraft der Erfindung. Wir stehen vor dem genialen Werk eines ganz großen Meisters. Der Tote, ein schöner, nackter Jüngling, lehnt aus dem Bild heraus in eine ungewisse Ferne blickend an einem Pfeiler, auf dessen Stufen ein Sklavenknäblein unbeteiligt schlummert. Rechts steht der greise Vater, das Auge unverwandt auf den toten Sohn gerichtet. Äußerlich stellt sich dieses Bild in die Reihe der seit Jahrzehnten unaufhörlich wiederholten Familiengrabsteine. Aber zwei grundsätzliche Veränderungen durchbrechen

diese Tradition und schaffen eine ganz neue Situation. Jene sind rückblickend gehalten. Sie schildern ein zeitloses Beieinander der Angehörigen, auf das der Gedanke an den Tod eben seine Schatten wirft. Hier ist der Tod selbst als Gegenwart, als die gewaltigste Macht des Lebens der eigentliche Hauptinhalt des Bildes und seine Wirkung auf die Menschenseele dargestellt, sowohl an dem Jüngling wie an dem zurückbleibenden Alten. Jene älteren Familiengrabsteine vereinigen ferner, wie wir an dem vorigen Beispiel sahen, die Gestalten in einem geschlossenen, halbkreisförmigen Raum, in dem sie alle die gleiche Luft atmen. Wie auf jenen, so blickt auch hier der zurückbleibende Vater den Sohn an. Aber dieser Blick hat die zweite und wichtigere Funktion, die Aufmerksamkeit des Betrachters auf die Hauptfigur zu lenken. Und diese wendet sich nun in beabsichtigtem Gegensatz zu der scharfen Profilstellung des Alten aus dem Bild heraus und unmittelbar an den Beschauer. Vater und Sohn leben nicht mehr in dem gleichen Raum. Er ist mitten auseinandergebrochen. Zwischen ihnen verläuft unsichtbar aber spürbar die Grenze, die den Todgeweihten vom Lebenden scheidet. Ihre Seelen gehören nicht mehr der gleichen Welt an. Zum erstenmal in der Grabkunst hält sich der Blick des Toten nicht im Figurenraum. Von erlöschendem Feuer erfüllt, streift er über den Beschauer hinweg, zieht diesen magnetisch an sich heran. In ihm steht ein neues Wissen darum, daß im Angesicht des Todes der Mensch allein und unbeschützt seinem Schicksal gegenübersteht; in ihm klingen die Kämpfe des Innern nach, ist eine letzte Überwindung zu lesen. Ein neu gewordenes Ich, das sich innerlich schon von den großen Lebensordnungen gelöst hat, verlangt aus dem Bilde heraus nach einem teilnehmenden Du, das es einzig begreifen kann. Vielleicht nicht zufällig dringen uns solche Töne, rein und groß, zuerst in der Grabkunst entgegen. Es ist das Erlebnis, es sind die Hammerschläge des Todes, unter denen zum erstenmal in der klassischen Kunst der Griechen der sonst noch verborgene Zwiespalt zwischen Seele und Welt ganz offenbar wird. Zum erstenmal ist in der Grabstele vom Ilissos die Menschenseele isoliert und die Einsamkeit der Seele in einer Welt erfaßt, die sie nicht mehr bis zum Letzten behütet. Sie weiß sich selbst im individuellen Ich wurzelnd und spürt leidenschaftlich-schmerzlich ihre individuellen Schranken, deren stärkste und unüberwindlichste der Tod selbst ist. Nur die Größe und Gültigkeit, mit der hier die Majestät des Todes künstlerische Form geworden ist, gehört noch der klassischen Kunst an.

* * *

Wir sind ausführlich bei der Seelendarstellung der klassischen griechischen Kunst verweilt. Denn dies ist die Position, von der aus die antike Kunst ihre Weltwirksamkeit entfaltet hat. Leichter wäre es gewesen, den Ausdruck des Seelischen in der nachklassischen Kunst darzustellen, die schon mit Fug psychologisch genannt werden darf. Unvermerkt haben wir die Schwelle zur Nachklassik mit der Stele vom Ilissos schon überschritten. Das *Ich* ist für die Formung und Darstellung der Seele jetzt wichtiger als die Welt geworden. Die Seele findet ihre Heimat, ihre Bestimmung und ihren Maßstab in der individuellen Persönlichkeit. Es ist die eigene Brust, die jetzt in die Welt hinauswirkt, freilich immer noch in

eine als verwandt empfundene Welt. Im Innern wurzelnd vermag sie sich in vielen Graden zu steigern und selbst des Dämonischen bewußt zu werden. Das ist das nachklassische Erlebnis des Seelischen. In seinem individuellen Reichtum, in seinen Höhen und Abgründen hat ihm die hellenistische Kunst einen vielseitigen Ausdruck verliehen.

Wir wollen das nicht mehr verfolgen. Wichtiger scheint mir in unserem Zusammenhang festzustellen, daß die griechische Antike die Gefahr, die in dieser Verselbständigung des Ich liegt, zwar gestreift hat, ihr aber nie unterlegen ist. Sie hat den Menschen nie völlig aus Umwelt und Natur gelöst, nie die Seele mit völliger Allmacht und Autonomie ausgestattet wie die neuere Zeit. Ihre Kunst hat sich niemals einer kraftlos zerbröckelnden Welt gegenübergesehen; sie hat niemals den haltlosen Zerfall der Seele bis zu krankhafter Dämonik dargestellt. Die Ursache hierfür liegt darin, daß die Antike die in der griechischen Klassik einmal geprägte Seelenhaltung nie ganz aufgegeben hat. In der Kunst sehen wir den Ansatzpunkt der klassischen Seelendarstellung nachwirken, solange es eine antike Kunst gegeben hat. Hierfür noch ein Beispiel.

Ein in Pompei gefundenes Wandbild zeigt den nach Ithaka heimgekehrten Odysseus vor Penelope im Augenblick vor der Wiedererkennung (Herrmann, Denkmäler d. Malerei d. Altert., Taf. 54. Taf. IV 3). Es gehört der römischen Kunst an, ist aber, wie Szenerie und Stil beweisen, von einem hellenistischen Vorbild abhängig. Die Mittel der Seelenschilderung sind nicht allzuweit von der Ilissosstele entfernt. Mit einem Gemisch von Aufmerksamkeit, Hoffnung und Zweifel blickt Penelope auf den Gatten. Von einer Brüstung des Hintergrundes folgt eine Dienerin gespannt dem Verlauf des Vorganges. Sofort wird jedoch der Betrachter gefesselt durch den auf einem Säulenstumpf sitzenden Odysseus, dessen verlorener, nichts mehr wahrnehmender Blick das ganze Bild beherrscht. Zwanzig Jahre buntes Erleben haben ihn nicht nur äußerlich zu einem Fremden in seinem eigenen Haus gemacht. In dem Augenblick, in dem alle Hindernisse überwunden scheinen, steht ein größeres auf, das nicht aus der äußeren Welt, sondern aus der eigenen Seele kommt. Ein Abgrund öffnet sich, der vorher unsichtbar war. Das Schauspiel, das Odysseus durch die ganze Welt geführt hat, ist zu Ende, die Tragödie des eigenen Innern beginnt. Und wiederum wie bei den Heroen des Skopas und dem Grabstein vom Ilissos ist der Blick das Tor, durch das wir in die Seele der Gestalten schauen. Sie ist das Innerste des eigenen Ich und nur dieses. Diese Schilderung der Seele als einer eigenen Welt des Ich ist ganz unklassisch. Und doch ist auch hier noch der Weg, auf dem sie erfaßt und dargestellt wird, vom Klassischen her bestimmt. Denn noch ist es der alte Heroenmythos, an dem auch diese neue Welt der Seele sich schaut und entwickelt. Das Motiv der Dienerin aber erinnert uns an die Penthesileaschale und den Grabstein der beiden Frauen. Gestaltet ist das Neue in der alten 'tragischen Bildform' des V. Jahrh.

In den herrlichen Köpfen vom Gigantenfries aus Pergamon, in der leidenden Mutter der Giganten, in diesen selbst (Altertümer v. Pergamon III 2 Taf. 27—28. Taf. I 8—9), in den Götterköpfen finden wir die individuelle Leidenschaft, den Affekt zum Höchsten getrieben. Er zerbeult, verzerrt die Form von innen heraus, er ver-

strömt in den wirren Haaren, er verzehrt die Naturform bis zur Hohlwangigkeit. Trotzdem: wo die Seele in ihrem totalen Umfang und in ihrer höchsten Machtvollkommenheit über Leben und Tod erfaßt ist wie bei der Gruppe des Gallierhäuptlings (Bienkowski, Darstellung d. Gallier, Abb. 10), der auf der Flucht erst sein Weib tötet und sich dann selbst mit einem Schwertstoß triumphierend dem Verfolger entzieht, da liegt auf der Darstellung der Abglanz heroisch-tragischen Geistes, wie ihn die klassische Epoche und ihre Kunst erzeugt haben.

Wir haben die Seelendarstellung der griechischen Kunst kennengelernt. Sie war 'naiv-sentimental' in der archaischen Kunst, wo das Seelische wie eine übermächtige Gewalt den Weg aus dem Körper sucht; 'heroisch' in der klassischen Kunst, wo es sich aus der Einheit eines großen 'tragischen' Weltbildes erschließt; 'romantisch' in der nachklassischen Kunst, wo es sich zum individuellen Ich zusammenzieht, eine eigene Welt entwickelt und mit dieser fordernd dem Außen entgegentritt.

Die römische Kunst hat weiter an dem Bild des Menschen und seiner Seele geformt. Sie kennt nicht mehr die totale Spannung zwischen Welt und Ich, Mythos und Leben. Der Römer (Arndt-Bruckmann, Griech. u. röm. Portraits, Taf. 591/592. Taf. I 10) ist kein tragischer Überwindertypus. Er ist ein Kämpfer des Hier und Jetzt. Was ihn formt, ist kein einheitlicher, geistiger Lebensaspekt. Es ist der faktisch-zufällige Lebensausschnitt seines Bios, der die Narben und Schrunden auf seinem Antlitz hinterläßt. Hier wird der 'moderne' Seelenbegriff geboren.

Die neuere Kunst hat das Seelische von verschiedenen Seiten her erschlossen, vom Religiösen, vom humanistischen Ideal, von Natur und Gesellschaft. Dem steht die totale Seelenfassung der griechischen Antike gegenüber. Wir haben eingangs von dem Anderssein der griechischen Seelenauffassung gesprochen. Wir können dieses Anderssein nun deutlicher erkennen. Es ist der Gegenpol unseres heutigen Wesens und so umfassend, daß es der Gegenpol jeder bisherigen abendländischen Situation gewesen ist. Es mag daher kommen, daß wir eine Beziehung zu den seelischen Werten empfinden, welche die griechische Kunst offenbart — eine Beziehung nicht des Gleichseins, sondern wie zu einem großen verpflichtenden Gegenüber —, daß wir uns angezogen fühlen, Auseinandersetzung mit ihnen suchen und dadurch Vertiefung gewinnen. Es mag daher kommen, daß wir es als beglückend und als eine Gesundung empfinden, wenn wir jenen Werten wieder näher kommen. Der Ruf: zurück zu den Quellen der Kraft, des Lebendigen, des Natürlichen hat heute unsere Herzen getroffen. Mißachten wir nicht den Ruf des stammverwandten begnadeten Volkes, der Gründer Europas, in dessen Schöpfungen sich zum erstenmal die Natur und die Herrlichkeit des abendländischen Menschen und seiner Seele geoffenbart hat, in dessen Werken das Heroische und das tief Menschliche, die Kraft der schöpferischen Tat und die Weisheit des schöpferischen Geistes einen seltenen und in dieser Breite und Gültigkeit nie wieder ganz erreichten Bund geschlossen haben.

ROUSSEAU, DIE FRANZÖSISCHE AUFKLÄRUNG UND DIE NACHWELT

Von Fritz Schalk

'J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique ...'
Rousseau, confessions IX.

I.

Nach dem Tod Rousseaus ist sein einheitliches Werk in Frankreich in seine einzelnen Bestandteile zerfallen. Niemand hat im XIX. Jahrh. den Versuch gemacht, seine gesamte Gedankenwelt in ihrem Zusammenhang und in ihrer Folgerichtigkeit zu begreifen. Während er den einen eine revolutionäre Freudenbotschaft gebracht zu haben schien, war er anderen ein religiöser Prophet und der Beginn einer neuen — oft der romantischen — Welt: von dem 'heiligen Rousseau' sprach Georges Sand. Schon die ersten Schriften, die nach seinem Tod erschienen sind, J. Merciers, J. J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la révolution française (1791) und Mme de Staëls Lettres sur le caractère et les ouvrages de Jean-Jacques Rousseau (1788) bewegen sich innerhalb dieser Gegensätze, schon den Zeitgenossen schien Rousseau in seiner durch zahllose Motive gebrochenen Vielgestaltigkeit ein verwirrendes Bild zu bieten. J. Mercier faßt, noch wie gebannt durch den unmittelbaren Eindruck seiner Schriften, seine geistige Mannigfaltigkeit in einer bewegten Schilderung zusammen: 'Observons que chaque ouvrage de Rousseau faisoit naître une foule d'écrits bizarrement diversifiés comme on voit à chaque renouvellement de la nature des essaims d'insectes éclore, et s'attacher aux fruits qui parent nos jardins. Parmi ces nombreux écrits qui n'ont eu qu'une existence éphémère, souvent l'on remarque, avec une surprise qui n'est pas sans plaisir, que l'adversaire de Rousseau finit, même sans s'en apercevoir, par être de son advis et dès lors cet advis est marqué du sceau de la vérité ... c'est là que Rousseau s'élança comme un phénomène dont la subite apparition remue tous les esprits, et fixe l'époque d'une révolution dans l'empire des lettres et de la philosophie. Le destin de l'auteur enfin étoit d'enflammer ceux mêmes qui ne pensoient pas ou qui feignoient de ne pas penser comme lui. Il tourmentoit la pensée d'autrui en exposant la sienne; il électrisoit toutes les têtes; les opinions se divisoient; on crioit au paradoxe, mais l'attrait piquant qu'il avoit su lui donner forçoit à examiner l'erreur prétendue, et c'est en lui répondant qu'on désespéroit de pouvoir lui répondre en voyant de plus près son accablante supériorité.'

Dieser Einfluß Rousseaus dauert seither mit unverminderter Stärke an. Bonald bewundert Rousseaus Person und Macht und bekämpft — wie de Maistre — seine politischen Schriften: 'Jean-Jacques Rousseau à qui il n'a manqué pour être le premier publiciste de son temps, que de n'avoir pas l'esprit faussé par les principes religieux et politiques qu'il avoit sucés avec le lait'[1]); der alte Victor Hugo hält ihn für einen revolutionären Autor wie seiner Zeit schon Mercier: 'On peut dire que

1) Vgl. Bonald, Législation primitive, II, 4, s. auch Œuvres VI, Paris 1852 (Mélanges littéraires, politiques et philosophiques).

dans ce fécond dix-huitième siècle Rousseau représente le peuple, Voltaire plus vaste encore représente l'homme. Ces puissants écrivains ont disparu, mais ils nous ont laissé leur âme, la révolution. Dans cette transparence qui est propre aux révolutions et qui à travers les causes laisse apercevoir les effets, et à travers le premier plan le second, on voit derrière Diderot Danton, derrière Rousseau Robespierre et derrière Voltaire Mirabeau[1]), und im negativen Sinn sah auch Taine in den Ideologien und Utopien des contrat social schon den Geist der assemblées nationales wirksam; ähnlich bekämpfte Lamartine jene gefährlichen Utopien, um der Politik Rousseaus den 'contrat social du spiritualisme' entgegenzusetzen und Rousseaus materialistische Gesellschaftsordnung durch eine religiöse abzulösen. Lamartine schließt seine pamphletistische Kritik mit dem Satz: 'le bonheur de vivre vaut-il, pour une pareille société, la peine de mourir?'[2]) Man muß sich an solche Stimmen — deren es ja viele gibt — der Kritik aus dem XIX. Jahrh. und dem von Rousseau begeisterten Lager der Romantiker erinnern — und Forscher wie Masson und Giraud sehen ja in Rousseau die Quelle der religiösen Erneuerung zu Anfang des XIX. Jahrh. —, um den Kampf gegen Rousseau zu verstehen, in den Lasserre, Maurras, Maritain, Seillière u. a. sich heute geteilt haben, Schriftsteller, die, sich ihrer Verwandtschaft mit den Romantikern nicht bewußt, gleichwohl Rousseau und Romantik mit dem gleichen Haß umfangen: 'Rien dans le romantisme qui ne soit du Rousseau. Rien dans Rousseau qui ne soit romantique'[3]), sagt Lasserre, und die Bewegung der Rousseaukritik vom Traditionalismus der Gegenrevolution und der Romantik bis zum politischen Aktivismus der Daudet, Maurras, Bainville, Maritain gibt gerade auf dem Boden der haßerfüllten Verneinung und Bekämpfung Rousseaus ihr zusammengefaßtes Spiegelbild zu erkennen, wie denn auch die Problematik des XVIII. Jahrh. die Keimzelle der französischen Geschichtsschreibung von Taine bis Aulard, Jaurès, Matthiez und der sich selbst nicht durchsichtigen Rousseaukritik bildet. Ja so weit ist man oft gegangen, daß man Rousseau aus der französischen Tradition überhaupt verweisen wollte — Lamartines Kennzeichnung: 'Rousseau presque Allemand par la Suisse, ... contigu à la Suisse, frontière d'idées comme de territoire' — ist als ein bequemes Argument das, was man nicht verstehen kann, als nicht-französisch anzusehen von all den Kritikern übernommen worden, die auf dem Altar ihres ewig gleichen Franzosenbildes auch andere Autoren als Rousseau zu verbrennen stets bereit waren.

Indessen läßt heute die Dauer des Kampfes und die Wahl der Argumente doch immer mehr Rousseau als den Felsen erscheinen, an dem sich die Wogen jener Bewegung brechen. Und daß die Gegner sich in den Netzen seines Denkens, seiner Sprache und Terminologie verfangen, offenbart seit einem Jahrhundert stets aufs Neue seine Stärke. Aber in den Diskussionen, die Rousseau ausgelöst, in dessen Möglichkeiten, die er aus sich entlassen hat und die wir im XIX. Jahrh. wieder-

---

1) Vgl. Hugo, centenaire de Voltaire.

2) Vgl. Lamartine, Rousseau et son faux contrat social, Neuausgabe von H. Frichet, Paris 1926, S. 184.

3) Vgl. Lasserre, Le romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au 19e siècle, Nouv. éd. Paris 1928, S. 15.

finden, kehrt trotzdem der eigentliche Aspekt seines ganzen Denkens nicht wieder. Der Grund dafür kann nur darin liegen, daß Rousseau zu der politischen Romantik, zu den politischen und geistigen Bewegungen des XIX. Jahrh. in demselben Verhältnis von Verwandtschaft und Gegensatz steht wie zu seiner eigenen Zeit. Denn seltsam genug: auch in der Aufklärung wirkt Rousseau wie ein Magnet, der alle bedeutenden Menschen des Jahrhunderts in seinen Bannkreis zieht, aber wieder abstößt; er verkehrt mit Voltaire, Diderot, den Enzyklopädisten und den Physiokraten, er nimmt Teil an allen großen Bewegungen der Zeit und sogar oft in einem sehr aktiven Sinn, und doch scheint uns heute rückschauend sein eigener Weg so klar vorgezeichnet zu sein, wie ihm selbst in seiner Altersschrift, "Rousseau, juge de Jean-Jacques". Freilich hat man aus der Art, wie Rousseau sich von seinen persönlichsten Freunden, so Mme d'Épinay, die doch wie ein 'glücklicher Schatten' um ihn sein wollte, von Diderot, mit dem er sich nach erregenden inneren Kämpfen langsam zerworfen hat, um sich nicht wieder mit ihm zu versöhnen — aus all solchen Begebenheiten und anderen spannungsreichen Verhältnissen, von denen er selbst in den confessions berichtet, hat man auf eine krankhafte Veranlagung geschlossen, auf einen Hang zur Misanthropie, der allein einen Teil seiner Wirkung wie auch die völlige Einsamkeit und Abgeschlossenheit seiner letzten Jahre zu erklären vermöchte. 'La maladie de Rousseau' — das ist zwar ein beliebtes Thema psychoanalytischer Verständnislosigkeit, aber doch auch der Kern einer ernsten Untersuchung wie Proals 'La psychologie de Jean-Jacques Rousseau' (Paris 1923[2]), der den Fall der 'Pathologie mentale' zuweist und Psychose und Delirium Rousseaus sachlich zu erklären bemüht ist.

Der Verfolgungs- ja auch eine Art Größenwahn, von dem Rosseau zeitweilig ganz erfüllt zu sein scheint, die Motti der Briefe seiner letzten Jahre 'Vitam impendere vero, post tenebras lux' und vor allem das durch Jahre ständig wiederkehrende seltsame:

> 'Pauvres aveugles que nous sommes!
> Ciel, démasque les imposteurs,
> Et force leurs barbares cœurs
> A s'ouvrir aux regards des hommes'

gibt wohl, so möchte man glauben, den Psychopathologen Recht. Allein schafft nicht die zunehmende Verbitterung gerade Raum für die kontemplative Stimmung, in der die 'rêveries d'un promeneur solitaire' entstanden sind und jene Pflanzenbeschreibungen, die mehr als einen Band seiner Gesamtkorrespondenz füllen? Ganz hat sich offenbar der scharfe politische Verstand auf die Botanik zurückgezogen, in der heiteren Betrachtung der Wunder der Natur ist der politische Revolutionär, botanisierend, in Ermenonville gestorben — noch in seinem letzten Brief spricht er von seiner Liebe zur Botanik — und keine Brücke scheint von der einen zur anderen Seite seines Wesens zu führen. Seither schreiben Revolutionäre und Sozialisten, Konservative und Romantiker seinen Namen auf ihre Fahne oder einen sich im Haß gegen ihn.

So verzerrt und entstellt das Wesen Rousseaus aber auch in anderen Ländern wurde, die Rousseaukritik zeigt dort auffallenderweise, besonders in Deutschland

von allem Anfang an ein anderes Bild. Wenn — obgleich immer noch selten genug — in der modernsten Rousseauforschung verschiedener Länder eine gewisse Übereinstimmung herrscht[1]), so sind jene frühen, von allen üblichen Rousseaukritiken abweichenden Interpretationen von Kant, Fichte, Hegel von um so größerer Bedeutung. Und daß der Vortrag des Schweizer Schriftstellers und Philosophen H. F. Amiel zur Jubiläumsfeier 1878, die 'caractéristique générale de J. J. Rousseau'[2]) die wir heute erst in ihrer ganzen Tragweite verstehen, bewußt an die deutsche idealistische Gedankenwelt anknüpft, ist nicht nur bezeichnend für die Rousseaukritik. Denn Amiels Schicksal war dem Rousseaus in vieler Hinsicht verwandt, auch er ist in der Schweiz in völliger Vereinsamung gestorben; und der Reichtum seiner hinterlassenen Aufsätze und Fragmente, in denen Landschaftsschilderungen, Reisebeschreibungen und geniale Stücke literarischer und musikalischer Kritik einander ablösen, offenbarte der damaligen Welt nicht so sehr das Schauspiel einer ganz nach innen schauenden Natur als vielmehr, wie die Kritik bewiesen hat[3]), einen durchaus unzeitgemäßen Krankheitsprozeß, der der Öffentlichkeit ein Ärgernis war, nicht anders als Nietzsche, nicht anders als Kierkegaard, dessen schwermütige indirekte Mitteilung sich hinter lauter Pseudonymen zu verbergen pflegte, einen Prozeß also, dessen Entstehung und Verlauf eben nicht der Historiker, sondern nur der Pathologe aufklären könnte. Warum aber wirkt Rousseau noch heute so oft unzeitgemäß in Frankreich, daß er als ein fremdes Element vielen Franzosen die Einheit ihrer Kultur zu bedrohen scheint, wie ein Gift, das aus dem Körper der Nation ausgeschieden werden müßte? Warum verfallen sie so oft in den Schwächezustand, ganze Epochen ihrer Geschichte aus dem Gedächtnis löschen zu wollen, nicht mehr eingedenk der weitschauenden Mahnung von Lucien Herr an M. Barrès: 'L'âme française ne fut vraiment grande et forte qu'aux heures où elle fut à la fois accueillante et donneuse?'[4])

II.

Ohne Zweifel war der Gegensatz, in dem Rousseau sich schon zu den verschiedenen Welten seiner Zeit befand, sehr tief. Gerade daß er zu allen in einer innigen Beziehung steht und doch keiner zugerechnet werden kann, gibt seiner Lebensweise und Denkform die ihr eigene Prägung. Nach den differenzierten und subtilen Analysen von Mornet, Trahard und vielen Forschern erliegen wir heute nicht mehr der Verführung, in seinen Gedanken absolute Neuschöpfungen zu sehen; wir wissen, aus welchen Quellen sie ihm zugewachsen sind und wieviel von ihnen in der abendländischen Überlieferung, in den politischen Theorien des XVII. Jahrh. und in der zeitgenössischen französischen Literatur und Publizistik enthalten war. Ist man doch so weit gegangen, zu glauben, daß die politischen und geistigen Be-

1) Vgl. dazu unsere Arbeit 'Zur Erforschung der französischen Aufklärung' in 'Volkstum und Kultur der Romanen', Bd. IV und V (1931/32).

2) Vgl. H. F. Amiel, Essais critiques, Paris 1932 und auch unsere Besprechung dieses Bandes in 'Deutsche Literaturzeitung' 1932, Sp. 2083ff.

3) Vgl. E. Merian-Genasts Untersuchung, H. F. Amiel im Spiegel der europäischen Kritik, Marburg 1931.

4) Vgl. Lucien Herr, Choix D'écrits, Bd. 1, Politique Paris 1932, S. 47.

wegungen Frankreichs im XVIII. Jahrh. auch ohne Voltaire, Diderot und Rousseau hätten entfesselt werden können.[1]) Aber das Einzigartige Rousseaus im XVIII. Jahrh. ist darin zu sehen, daß der jähe Wechsel der Themen und der Sprachebenen die innere Einheit verbirgt, in der die verschiedenartigsten Analysen miteinander verklammert sind. Es war schwer, sich auf den Punkt des Ursprungs zu begeben, von dem aus der Sprung von einem Problem zum anderen verständlich wurde. Plausibel, daß von einem solchen Autor Wirkungen ausgingen, aus denen jeweils neue Haltungen zur Welt entsprangen.

Dies war um so leichter möglich, als die einzelnen Elemente in Rousseaus Sprache nicht immer eine wirkliche Verbindung eingehen, sondern einander zu widerstreiten scheinen, Rousseau sich oft nicht loslösen kann und will von einer Terminologie, die er bereits überwunden und überflügelt hat, sich ständig zu wandeln scheint, so daß den Perioden seines Lebens ebensoviele Perioden der Aufklärung entsprechen könnten und seine Schriftstellerexistenz noch widerspruchsvoller ist als die der Schriftsteller seiner Zeit. Er gehört der société de gens de lettres, dem Kreis um D'Alembert, Diderot, Voltaire, nicht eigentlich an, aber auch nicht *der* Literatur, die in den damals führenden Kreisen nicht als solche galt, die neben jener entstand. Wie kam es, daß Rousseau — oder wenn man seine Person vergessen hatte — so doch seine Schriften — so stark wirkte wie Voltaire und die gens de lettres? obwohl er schon zu einer Zeit als einzelner vor die Öffentlichkeit zu treten wagte, als jene in Vertretung einer gemeinsamen Sache, vor der zunächst alle Differenzen schwinden sollten, auf sie wirken und sie verändern wollten? Der große Erfolg Rousseaus, der in den Pilgerfahrten nach Ermenonville[2]) seinen sinnfälligen Ausdruck fand, berührt seltsam; er beweist, daß die Macht der société de gens de lettres, die *gemeinsam an einem* Werk (der Enzyklopädie) arbeiteten, begrenzt war, daß man die Öffentlichkeit, die sich erst nach Auflockerung der Ordnung des ancien régime hatte bilden können, d. h. eben nicht die höheren Stände, sondern die gesamte Nation, zu der man doch sprechen wollte, nicht gewinnen konnte. Es ist in der Tat um so seltsamer, als der Einfluß, den die Schriftsteller damals in Frankreich errungen hatten, in der Geschichte ohne Beispiel ist: 'Cela ne s'était jamais vu parmi nous, ni, je pense, nulle part ailleurs'[3]), bemerkt Tocqueville schon mit Recht. Sie sind unabhängig von Hof und Adel und überliefern bezeichnenderweise oft Beschreibungen von ihrem Stand, kaum eine Zeit dürfte in so vielen allgemeinen und speziellen Zügen ein Bild von der Bedeutung der Schriftsteller entworfen haben. Wir versuchen, auswählend aus vielen Dokumenten, den inneren Zusammenhang der zeitgenössischen Beobachtungen an den berühmten 'considérations sur les mœurs de ce siècle' von Duclos (1750) zu zeigen.

Duclos hat den gens de lettres ein Kapitel gewidmet in seinem Buch, das im

1) Vgl. Mornet in seinem wichtigen Buch Les origines intellectuelles de la révolution française 1715—1787, Paris 1933, s. S. 476: 'Les grands philosophes ne révèlent pas des pays inconnus; ils tracent seulement, pour les parcourir, au lieu de mille sentiers où se divise et s'égare le flot des voyageurs de grandes routes attirantes, commodes, qui font le voyage plus direct et plus sûr.'

2) Vgl. die Schilderung bei Monglond, Le préromantisme français, Grenoble 1930. Bd. 2.

3) Vgl. Tocqueville, L'ancien régime et la révolution (224), Paris 1887, S. 203.

Aufbau und Stil an die Tradition der großen Moralisten La Rochefoucauld, La Bruyère anknüpft, die in der Beschreibung der Innen- und Außenseite der menschlichen Natur, der Lebensführung und der Gesellschaft unvergleichlich waren: indem sie über den Menschen überhaupt reflektierten, durchdachten sie doch gleichzeitig das Verhältnis vom Individuellen zum Allgemeinen und beschrieben im Aphorismus und porträtierend in rhetorischen und satirischen Formen die Sitten und die Menschen, so die Grundlage schaffend für die nicht immer gleich tiefe, aber oft nuanziertere Charakterkunst der Komödie und des satirischen pikaresken Romans des XVIII. Jahrh., so die Beobachtungsgabe schärfend von Moralisten wie Vauvenargues und Duclos, die in veränderter Zeit sich doch vor die gleiche Aufgabe gestellt sahen, die allgemeine Physiognomie der Gesellschaft zu beschreiben und zu einer Kritik der geistigen Situation ihrer Zeit zu erweitern.

Was der Ducloschen Betrachtung ihre besondere Bedeutung verleiht, das ist, daß sie von einem Beobachter stammt, der nicht imstande ist, die Veränderungen des Lebens, die sich überall anbahnen, als den Anbruch einer neuen Zeit positiv zu werten, er ist nicht vergleichbar einem in die Zukunft weisenden Genie wie Rousseau, mit dem eine neue Welt sich erhebt, nein, rückwärts gewandt, sieht er, anklagend fast, immer nur die Kluft, die die Gegenwart von den gesellschaftlichen Ansprüchen und Anschauungen des Ancien régime trennt, aus dessen zerfallendem Bau eine Lebensform emporsteigt, die nicht mehr die seine sein kann.

Duclos sieht, daß die alten Rangordnungen zu verschwinden drohen, und er zeigt es auf zweierlei Art: einmal sind die Prinzipien, die die Grundlagen des Lebens bilden, nivelliert, und dann sind infolgedessen auch die Grenzen der einzelnen Stände verwischt. Der einheitliche Gesamtstil des Lebens löst sich auf, alle Spielregeln des Miteinanderlebens, des Verhaltens der Stände zueinander bestehen zwar noch, aber sie sind zweideutig, vieldeutig geworden wie falsche Münzen, die nur noch kursieren. Es ist eine Zeit, in der die Leidenschaft zur Galanterie, die edle Sitte, Geselligkeit und Bildung zur Kunst der Verstellung, die Achtung zum falschen Lob geworden ist, kurz, in der man Schein und Sein verwechselt. Die Wörter haben dadurch, daß ihnen beliebig viele Lesarten untergeschoben werden können, ihre Verbindlichkeit verloren und sind zu einem Spiel, zum esprit, zum bloßen Jonglieren mit Einfällen geworden. Redlichkeit, Tugend und Ehre büßen ihre Geltung ein, wenn alle sie anders verstehen. 'Si l'on vouloit définir les mots que l'on comprend le moins, il faudroit définir ceux dont on se sert le plus.'

Erst nach der Betrachtung dieses Zusammenhangs und der zersetzten kranken Sprache, die nicht mehr wie im XVII. Jahrh. der feste Kitt des Lebens ist, wendet sich Duclos der Schilderung der Gesellschaft zu, deren Bestand ihm ein Problem geworden ist. 'On est cependant toujours étonné que de pareilles sociétés ne se désunissent point par la crainte, le mépris, l'indignation et l'ennui.' Was Duclos aber vor allem fesselt, ist nicht nur, daß Stände verschwinden 'Grand-seigneur est un mot dont la réalité n'est plus que dans l'histoire' und daß die Sitten der verschiedenen Gesellschaftsklassen immer ähnlicher werden, sondern als scharfer Beobachter faßt er als typisches Zeichen der neuen Entwicklung gerade das Aufkommen neuer Stände, also vor allem der Schriftsteller ins Auge.

Er studiert die verschiedenen zur geistigen und sozialen Wandlung der Schriftsteller zusammenwirkenden Richtungen. Daß die gens de lettres sich nicht nur von Adel und Hof unabhängig machen, sondern allmählich eine Stellung über beiden erringen, ist durch den Stimmungsumschwung der Nation bedingt. Alle Welt strömt ihnen zu, und die verschiedenen Klassen des Volkes verbindet die gleiche Achtung vor der allgemeinen Bildung, die nun erst, seit sie auch den Anstoß zu einer Veränderung der sozialen Position zu geben vermag, in unerwarteter Weise an Kraft und Einfluß in Frankreich gewinnt: zum erstenmal gibt den Schriftstellern die Machtvermehrung die Möglichkeit zur Führerschaft an die Hand, ja selbst zur Herrschaft über die Nation: 'De tous les empires, celui des gens d'esprit sans être visible est le plus étendu. Le puissant commande, les gens d'esprit gouvernent, parce qu' à la longue, ils forment l'opinion publique, qui tôt ou tard subjugue ou renverse toute espèce de despotisme.'

Und Ähnliches ließe sich natürlich auch an D'Alemberts bekannter Abhandlung[1]) zeigen, an Voltaire, Diderot, der gesamten Enzyklopädie tritt das Bewußtsein tiefeinschneidender Veränderungen in der Stellung des Schriftstellers und im Wesen der Schriftstellerei deutlich in Erscheinung. Alle diese Schriftsteller trennt ihre ästhetische und künstlerische Weltanschauung sehr oft, aber der Glaube an die Menschheit scheint sie zu einer Kampfgemeinschaft zusammenzuschließen, so daß sie als Künstler verschieden, als politische Publizisten aber in ihrem Wollen einig sind. Allein zwischen ihren politischen und propagandistischen Ansprüchen und ihrem künstlerischen Bewußtsein klafft ein Widerspruch, der ihre volksaufklärende humanitäre Tätigkeit in einem fragwürdigen Licht zurückläßt. Wie oft Diderot an seinem eigenen Ziel gezweifelt hat, wissen wir: in seinen Briefen hat er, der scheinbar ganz auf die politische Aktivität und gegenwärtige Welt gerichtet war, bekannt, immer in einer anderen Welt gelebt zu haben: 'il y a cinquante ans que je vis d'une vie imitative qui n'est pas la mienne, que je me plie sans cesse à l'allure des autres. De là une démarche tantôt originale et tantôt gauche. Ce qui s'échappe de moi, ne vaut jamais ce que s'y passe.'[2]) Rousseau durchschaute diesen Zwiespalt, den vergeblichen Versuch, die heterogenen Kräfte des Forschers und Aufklärers, des Künstlers und Politikers ins Gleichgewicht zu bringen und mit ihm ein Teil des Publikums, das sich ihm begeistert zuwandte, ein Publikum, dem die durch alle politische Propaganda hindurchscheinende 'intellektuelle' Skepsis der Aufklärung nicht verborgen geblieben war und das auf die 'wahre' Sprache Rousseaus hörte wie auf Klänge aus einer anderen Welt.

III.

Es ist bekannt, welche Wirkung Rousseaus Auflehnung gegen das Bildungsideal der Aufklärung ausgelöst hat, und man hat die Formen und präromantischen Vorformen der Phantasie, die durch die Spiele des Scharfsinns übersättigt war, oft beschrieben. Die rationale Psychologie schien der Einbildungskraft nur den Aus-

1) Vgl. D'Alembert, Essai sur la société des gens de lettres, et des Grands, sur la réputation, sur les Mécènes et les récompenses littéraires. Œuvres complètes, Paris 1805, Bd. 3.

2) Vgl. Diderot, Lettres à Sophie Volland, éd. Babelon, Bd. 3, Paris 1930, S. 268.

weg in die Zauberwelt des Orients zu lassen. Noch Crébillon verlegt seine erotischen Erzählungen in jene 'vastes et florissantes régions', wo ein Sultan oder ein Prinz, genannt Schizzadin Telaizé, herrscht. Rousseaus Schriften aber, sich von allen Konventionen befreiend, verhießen in gesteigerter hinreißender Form die Erfüllung religiöser und sentimentaler Wunschträume und seine 'Arcadian imagination', wie man sie auch genannt hat[1]), spannte aufs höchste des Publikums zeitliche Erwartung eines kommenden paradiesischen Zustandes; seine Schriften erschienen wie ein Wechsel auf die Zukunft, den, wie viele glaubten, die Revolution auch wirklich eingelöst hat. Diese Wirkung muß man ins Auge fassen, um die erwähnten, gewiß längst nicht vollständigen, aber paradigmatischen Beurteilungen zu verstehen, die Rousseau in Revolution und Gegenrevolution, Romantik und Gegenromantik erfahren hat, Beurteilungen, die von seinem Wortlaut und Sinn aus gesehen nur als, freilich folgenschwere und geschichtlich bedeutsame, Mißverständnisse seines Begriffs von Politik erscheinen.

Das Schwergewicht aller Vorwürfe, ob man nun Rousseau einen Utopiker oder Optimisten nannte, lag im XVIII. so gut wie im XI. Jahrh. immer darin, daß seine Theorie blind für die historische und politische Wirklichkeit sei. Aber diese Vorwürfe gewinnen gerade aus dem Aspekt der Antithese der Rousseauschen und der Enzyklopädistischen Weltanschauung und der Entwicklung der Geisteswissenschaften in Frankreich ihre ganz besondere Bedeutung. Das leitende Prinzip nämlich, für dessen Explikation nicht nur die sich unmittelbar aufdrängenden Nöte und Sorgen des damaligen Lebens, die Schwierigkeiten des zu Ende gehenden Ancien régime, sondern auch die gesamte Vergangenheit, die Weltgeschichte die Grundlagen haben abgeben müssen, war für die Gegenspieler Rousseaus, die Enzyklopädisten, wie für die meisten Schriftsteller des XVIII. Jahrh. in Frankreich das Gemeinwohl, le bien public, l'intérêt général. Diese Leitidee tritt uns nun nicht in der systematischen Gestalt einer geschlossenen Theorie entgegen, wie sie etwa die Staatsphilosophie von Grotius, Hobbes, Spinoza darstellt. Sie ist vielmehr in einer besonderen Weise auf die Verwirklichung, den Erfolg angewiesen, d. h. man erhofft sich von der Aufklärung des wohlverstandenen Eigeninteresses auch schon einen unmittelbaren Einfluß auf die Handlungen der Menschen und eine praktische Umgestaltung der politischen Wirklichkeit.

Wollte man aber eine solche Idee mit Aussicht auf Erfolg ins Licht stellen, so mußte man sich der Macht der Tradition bewußt werden, nach der dem Menschen die Sorge um sein Wohlergehen, der Zweck seines Lebens, von niemandem abgenommen werden kann. Die Idee des bien public entfaltete sich daher teils in einer Darstellung der geschichtlichen und gegenwärtigen Welt, teils in einer polemischen Auseinandersetzung mit ihr. Im Gegensatz zu Rousseau, der sich ein Gesetz daraus gemacht hat, sich nur an die Prinzipien (Vérités générales) zu halten[2]), sind die Schriftsteller des XVIII. Jahrh. darauf aus, durch Reformen einen besseren Zustand zu konstituieren, aber nicht wie Rousseau auf einen prinzi-

1) Vgl. Irving Babbit in seinem interessanten Buch Rousseau and Romanticism, Boston and New York 1924, S. 75.

2) Vgl. correspondance générale, éd. Dufour, Bd. IV. S. 261.

piell neuen bedacht. Den Quellpunkt, von dem der Mensch die Rechtfertigung seines Daseins erwartet, verlegt ihre Wirksamkeit aus dem Menschen selbst in die allgemeinen Einrichtungen des Lebens.

Die im XIX. Jahrh. von Comte aufgenommenen Tendenzen des XVIII., die Richtung auf das Soziale, die Unmittelbarkeit der Erfahrung, der praktisch politische Zug bilden dann jene Basis aus, die als eine für die ganze folgende Entwicklung grundlegende die Einzelforschung des Positivismus charakterisiert. Die Unvereinbarkeit jener positivistischen Wissenschaftsauffassung, die die Freiheit leugnet, mit dem politischen Aktivismus, der sie erkämpfen will, blieb verborgen, und damit sperrten sich auch der Pragmatismus und alle Pseudotheorie gegen die Einsichten Rousseaus, d. h. gegen die fundamentalen Fragen der theoretischen Politik, die Rousseau nicht müde wurde zu stellen: nämlich die nach der Konstituierung des politischen Gemeinwesens überhaupt, die Frage, wodurch ein Volk ein Volk wird und inwiefern die volonté générale als der gemeinsame Wille aller zur Gemeinsamkeit die Voraussetzung für den Bestand eines politischen Gemeinwesens ist. Nicht darauf kam es Rousseau an, bestehende Gesetze zu verbessern und zu verstärken und neue Dämme gegen die Affekte des Menschen aufzurichten; er wollte vielmehr philosophisch fragen, was das Recht zum Recht, den Staat zum Staat macht. In diesem Sinn konnte er von sich sagen, er hätte eingesehen, daß alles radikal von der Politik abhänge. Daher ist die viel zitierte Wendung aus dem contrat social (I, 61) über die aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté als der Voraussetzung der Gemeinschaft nur dann richtig verstanden, wenn man in der Entäußerung nicht die Preisgabe des Individuums, sondern nur seine freiwillige Unterwerfung unter die volonté générale versteht, die den Einzelnen nicht als Einzelnen auslöschen, sondern nur aus dem Naturzustand in die Region der Freiheit erheben soll. Rousseau hat sich, indem er die Frage nach dem Politischen nicht aus der Gegenüberstellung von Theorie und Praxis, sondern ursprünglicher im Hinblick auf das Ganze, das jede besondere Stellungnahme voraussetzt, zu bestimmen suchte, über seine Gegner erhoben, die freilich das Denken mit solcher Intensität in die Richtung der Veränderung der Welt gezogen haben, daß eine Theorie in Frankreich der Verständnislosigkeit zu verfallen droht, die nach Kant zu allererst die 'tief verborgene Natur des Menschen' entdeckt und die Frage nach dem Politischen nur im Zusammenhang mit der natura hominis und allen über den Tag reichenden für die Erfüllung des menschlichen Lebens notwendigen allgemeinen Aufgaben gestellt hat.

Es scheint, als sei in der allgemeinen Frage nach dem Charakter des menschlichen Lebens als einer Selbstbestimmung die Betrachtung von Leben bewahrt, die in der Antike und der französischen Renaissance (Montaigne, Charron) enthalten war. Das wurde in Frankreich im XIX. Jahrh. merkwürdig wenig verstanden. Es schien — und scheint —, als verfälschte Rousseau die französische Tradition. 'Un temps approche', schrieb schon Bourget, in den Essais de psychologie contemporaine[1]) 'où une société n'apparaîtra plus au regard des adeptes de la philosophie de l'évolution comme elle apparaît au regard des derniers héritiers

1) Vgl. Bd. I, S. 94.

de Rousseau. On y verra non plus la mise en œuvre d'un contrat logique, mais bien le fonctionnement d'une fédération d'organismes dont la famille est la cellule', und die Zeit Bourgets ist auch in der Tat gekommen. Es war darum ein ironischer Gedanke von Amiel, Rousseau wieder als Genfer Bürger zu feiern, als den Autor, der dem Erbe seiner Jugend zu einer universalen europäischen Bedeutung verholfen habe, 'A ce fils généreux pour qui elle n'a pas toujours été une mère juste, à Jean-Jacques Rousseau, Genève, sa patrie, rend aujourd'hui hommage' schloß er seinen Vortrag.

Dieser Einklang Amiels mit Rousseau — von einzelnen Gegensätzen sehen wir in unserem Zusammenhang ab — darf aber nicht dazu verleiten, auf einen Gegensatz der Schweizer, im besonderen Genfertradition zum französischen Geist zu schließen. Es liegt zwar nichts näher als eine solche Annahme, denn einmal ist die Feindseligkeit, mit der sich die französische Kritik beiden Autoren gegenüber verhalten hat — und verhält — bezeichnend auch durch die merkwürdige Identität ihrer Motive: in beiden Fällen versucht sie die objektive Macht und den Einfluß, den eine Theorie gewann, zu leugnen und nivellierend alles öffentliche Interesse auf die privaten Lebensumstände der Verfasser zu lenken, so die allgemeine Geltung einer These und eines Begründungszusammenhanges durch den Hinweis auf deren allzu menschlichen Ursprung entwertend und erstickend. Wenn Rousseau seine Dialoge 'Rousseau juge de Jean-Jacques' überschreibt und als Sprecher Rousseau und einen Franzosen einführt, so bedeutet das eben auch, daß er von dem Interesse an seiner Person auf die Sache und seine Lehren, die sich ihm rückblickend als nach einem einzigen Ziel wirkende darstellten, zurückführen wollte: 'J'ai pris la liberté de reprendre dans ces entretiens le nom de famille que le public a jugé à propos de m'ôter.'[1]) Aber es bleibt die Frage, ob nicht jene Rousseau- und Amielgegner Recht haben, die den Widerspruch des Publikums aus geschichtlichen Gründen ableiten: man verharrt in Abneigung gegen Lehren, die mit der französischen Welt nicht verschmelzen und zusammengehen wollen. Dem entspräche auch die Kritik Rousseaus und Amiels an Frankreich; beide scheinen sich gleichsam aus dem Zusammenhang der französischen Kultur zu lösen: Amiel schreibt ja in seinem Tagebuch: 'Si mon esprit est cosmopolite, mon cœur est de fond germanique', und seine zahlreichen Bemerkungen über die Schranken des französischen Geistes, der die griechische, deutsche oder spanische Welt nicht aufnehmen könnte, ohne sie zu verfälschen, sind bekannt. 'Du point de vue français reste inexplicable la vraie philosophie', lautet eine Notiz aus seinem journal intime. Allein diese Kritik ist in ihrer Tragweite erst verstanden, wenn man bedenkt, daß Amiel seine Konformität zu Rousseau und zum deutschen Idealismus, zu dem er sich Zeit seines Lebens bekannt hat, im XIX. Jahrh. überhaupt isoliert. Er entdeckt in einer Schilderung des Berlins von 1848, daß auch in Deutschland Philosophie und Theologie nicht mehr das Zentrum des nationalen Lebens bilden und daß in dem allgemeinen Aufstand gegen die Philosophie der Sinn für Kontemplation zu erlöschen drohe: 'La pratique enlève chaque jour du terrain à la

1) Vgl. Rousseau, Œuvres complètes, (Dialogues), éd. Mussay-Patay, Bd. 17, Paris 1824. S. 5.

contemplation. Les faits disputent l'attention à l'idée'[1]), und er sieht darum in seiner Epoche ein Gesetz der Ironie wirksam: 'Chaque époque a deux aspirations contradictoires qui se repoussent logiquement et s'associent de fait. Ainsi au siècle dernier le matérialisme philosophique était partisan de la liberté. Maintenant les darwiniens sont égalitaires, tandis que le darwinisme prouve le droit du plus fort.' Zwischen Ethik und Politik Rousseaus besteht kein ähnlicher Gegensatz. Das Individuum gibt nach dem contrat social seine Freiheit nur auf, um sie, Kantisch gesprochen, in einem rechtlichen Zustand wieder zu finden, weil diese 'Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt'[2]), d. h. es ist das Bedeutsame an seiner Staatstheorie, daß sie über die unauflöslichen Widersprüche zwischen den politischen Aspirationen und dem Materialismus des XVIII. Jahrh. ebenso hinauskam wie über die feindselige Spannung zwischen Theorie und Praxis, zwischen politischem Wollen und Wissenschaftstheorie, die den Inhalt so vieler Kontroversen des XIX. Jahrh. bildet. Eine Umwendung von jener politischen Publizistik, die für die augenblickliche Lage ihrer Zeit bestimmt war, zur reinen Staatslehre und politischen Theorie, zu einer ethischen Gesellschaftslehre hat sich daher in Rousseau vollzogen, d. h. aber zu einer Theorie von Gesellschaft überhaupt, deren Angehörige die Menschen *in ihrer wahren Natur* sind. Rousseaus großartiges Politik, Religion, Erziehung umfassendes Werk rückt daher von hier in denjenigen Aspekt, von dem die dauernd sich forterbenden Mißverständnisse seines Sinnes nicht nur als Selbstauslegungen, sondern auch als Selbstentlarvungen einer Zeit verständlich werden.

METTERNICH UND EUROPA

Von Hugo Hantsch

Alle wirklich großen Staatsmänner sind in der Zeit ihres Auftretens umstritten und werden nach ihrem Abtreten von der politischen Bühne der Gegenstand eingehender, nicht immer objektiver Erörterungen. Ein Staatsmann von persönlicher Eigenart, die er in seinem ganzen Denken und Wirken zum Ausdruck bringt, ist kein Mensch, dessen erstes Ziel die Anerkennung seiner Leistungen durch eine urteilslose Menge darstellt, er schafft sich keine Partei, die ihn emporträgt, sondern verkörpert eine Zeit mit ihren wirkenden und hemmenden Kräften. Von vielen Seiten angefeindet, löst er sich von der Kurzsichtigkeit und Engstirnigkeit der Menge und sucht seine Stellung in einem größeren Kräftespiel, dessen Zusammenhänge nur einen beschränkten Kreis von Menschen vertraut sein können. Ein großer Staatsmann wird immer von den gegenwärtigen aktuellen Verhältnissen ausgehen und das, was notwendig ist, zuerst tun, aber die Überlegungen, aus denen seine Handlungen entspringen, sind allgemeiner Natur, stehen im Zusammenhang mit dem Denken der Zeit, sind gleicherweise erklärbar aus Erleben und Erziehung, wie aus dem eigenen Charakter und dem der umgebenden Welt. Über

1) Vgl. Essais critiques, Paris 1933, S. 87.
2) Vgl. Kant, Methaphysik der Sitten, II, S. 47.

des Fürsten und Staatskanzlers Metternich politische und soziale philosophische und religiöse Gedankenwelt wissen wir mehr als über die irgendeines anderen Staatsmannes seiner Zeit; denn er schrieb und redete viel darüber und stand solange im Mittelpunkt des öffentlichen europäischen Interesses, daß man seinen Worten und Erörterungen allenthalben mit größter Aufmerksamkeit lauschte. Trotzdem wurde der Fürst und sein politisch-soziales Wirken, das man in seiner Gesamtheit mit der Bezeichnung 'System' zusammenfaßt, lange Zeit gründlich mißachtet und verkannt, weil er Zeitströmungen entgegenarbeitete, die zunächst zum Siege gelangten und das Gesicht einer ganzen Epoche bestimmten. Erst die Gegenwart, die jene Zeitströmungen zum großen Teil überwunden hat und eine neue Epoche einleitet, vermag den wirklichen Gehalt der Metternichschen Politik objektiv zu begreifen und in seiner ganzen Bedeutung zu erfassen, weil sie sich in manchen Zügen ihr verwandter fühlt. Der Aufbau eines neuen Staatensystems, das große Problem der Sicherung des europäischen Friedens und des Weltfriedens mit größtmöglicher Berücksichtigung des eigenen staatlichen Lebensdranges, die Schaffung neuer sozialer Lebensgrundlagen, die Überwindung einer furchtbaren Katastrophe, die die Welt erschütterte, und der aus ihr folgenden geistigen, wirtschaftlichen und politisch-sozialen Verwirrungen und Verirrungen, bringt unsere heutige Welt in vieler Hinsicht auf eine Linie mit jener Welt, in der ein Metternich gewirkt hat und erweckt unser Verständnis für die Schwierigkeiten einer Zeit des Überganges von alten verbrauchten Formen zu einer neuen Sinngebung und Gestaltung des Einzellebens und des Lebens der Völker und Staaten. Freilich sind tiefgreifende wesentliche Verschiedenheiten beider Epochen vorhanden und die Ausmaße der geistigen und politischen Bewegungen heute ungleich größer; freilich sind die dazwischen liegenden beiden Menschenalter mit ihrer ungeheuren Kraftentfaltung und gedanklichen Arbeit nicht auszulöschen, aus dem Bewußtsein der Menschheit einfach zu verdrängen, aber in gewissen Grundzügen ähneln einander die Epochen nach dem Sturze des europäischen Imperialismus eines Napoleon und nach dem Kampfe um die Weltherrschaft, den unheilvolle Friedensverträge beendet haben. Nicht umsonst studierten die Friedensmacher von 1918/1919 den Verlauf des Wiener Kongresses von 1814/1815, leider meist nur nach der formalen und organisatorischen Seite hin, aber doch aus dem Bewußtsein heraus, daß man sich vor einem ähnlichen Problem der Neuordnung einer ganzen Welt befand.[1]) Erst dieser Aspekt verleiht der Tätigkeit Metternichs den richtigen Hintergrund, von dem sich sein Wirken als europäischer und österreichischer Staatsmann politisch abhebt.

Die liberal-nationale Zeit nach Metternich hat sein vielberufenes System fast ausnahmslos verurteilt. Sie sah nur das Hemmende, das Drückende, das Negative, das Zeitenfremde in den Ideen des österreichischen Ministers und feierte die Überwindung dieser hemmenden Elemente als den Triumph des freiheitlichen und nationalen Gedankens, der die Grundlage einer neuen besseren Zeit und — wie es schien — ungeahnte und unerschöpfliche Entwicklungsmöglichkeiten schuf;

1) Nicolson, Peacemakers.

sie verurteilte in Bausch und Bogen eine Regierungsmethode und eine Weltauffassung, deren innerer Wahrheitsgehalt von einer versteinerten Kruste altgewordener Formen überdeckt war, ohne sich die Mühe zu geben, in die darunter liegenden Schichten der aus langer Erfahrung gereiften Erkenntnisse vorzudringen. Jede Zeit hält sich eben für ein absolutes Forum, vor dem die Vergangenheit gleichsam als schuldiger Angeklagter steht und solange einen schweren Stand hat, bis eine neuerwachte Sehnsucht auch ihre Absolutheit nicht mehr anerkennt und das Streben nach neuen Ausdrucks- und Lebensformen mit einer unvoreingenommenen Rückschau auf die Vergangenheit rechtfertigt.

Metternich war kein Staatsmann, der seine Politik nur für den Tag machte, sondern hielt sich für den Verfechter einer Weltordnung, deren Grundsätze in dem ewigen Sittengesetz und in der unveränderlichen Ordnung der Dinge und in der göttlichen, weil natürlichen Ordnung verankert sind. Er geht von Ewigkeitswerten aus und besitzt daher inmitten des Lärmes der Tagesmeinungen und des politischen Geschehens eine über den Dingen waltende innere Ruhe, die alle Menschen zeigen, die ihre Wege von ewigen Gesetzen geleitet wissen und überzeugt sind, daß ihre Gedanken zwar vom Irrtum getrübt und vom Unverständnis der großen Menge zunächst überwuchert werden können, aber kraft der ihnen innewohnenden allgemein sittlichen, um nicht zu sagen religiösen Kraft, endlich zum Siege kommen müssen. Metternich konnte von Ungemach gebeugt, aber niemals gebrochen, er konnte den Sieg des verhaßten 'Zeitgeistes' mit ansehen und dennoch den unerschütterlichen Glauben an sein System bewahren. Er wußte, daß Logik nicht eine Sache der Menge und der Leidenschaft sein kann, war aber auch überzeugt, daß sich ihrer zwingenden Kraft am Ende niemand zu entziehen vermag. Was andere, wie z. B. Disraeli beinahe als eine prophetische Gabe hinstellten, die Schau in die Zukunft[1]), das war in Wirklichkeit nur die Logik des Systems, die seiner klaren Vernunft die Entwicklungslinien der Zukunft offenbarten, die Männern von mehr Gemüt und weniger Verstand dunkel und ungewiß erscheinen mochten.

Gewisse Lehren des Systems — denn Metternich ist Lehrer[2]) — erscheinen uns heute so selbstverständlich oder haben sich seit den mehr als 70 Jahren seit Metternichs Tod als so richtig erwiesen, daß wir erstaunt sind über den fanatischen Widerspruch, den sie seiner Zeit gefunden haben. Andere Grundsätze des Systems sind allerdings so zeitgebunden gewesen, daß ihr Wahrheitsgehalt schwerer ersichtlich ist. Fürst Metternich war eben bisweilen und besonders im Alter sehr lehrhaft aber keineswegs reiner Theoretiker. Ein Staatsmann, der so wie er das praktische diplomatische Handwerk verstand und mit so viel Erfolg geübt hatte, konnte gar nicht einzig von der Theorie und von allgemeinen philosophischen Prinzipien ausgehen; ihm mußte die Erfahrung eines reichen politischen Lebens immer erste Quelle der Erkenntnis sein. Metternichs System war in gewissem Sinne eine Abschlußrechnung, eine Zusammenfassung der Grundsätze, denen er die Erreichung seines höchsten politischen Zieles, die Erhaltung des politischen und

1) Srbik, Metternich II 309.

2) Die charakteristische Äußerung zu Disraeli im J. 1849: 'Ich bin kein Minister mehr, ich bin Professor Metternich' (Srbik aO., S. 308).

sozialen Gleichgewichtes in Europa und damit des Friedens, zu verdanken glaubte. Es wird dann später eine sittliche Forderung, die mit einer Pflichtweisung ein politisches Idealbild entwirft, das als Ziel jedes politischen und sozialen Strebens zu betrachten ist.

Es würde vergebliche Mühe sein, Metternich und sein Denken aus anderen Beziehungen heraus erklären zu wollen als aus denen, die das Leben geschaffen hatte, d. i. aus den Eindrücken seiner Jugend und Lernzeit und aus den Aufgaben, die er seit dem Beginn seiner politischen Laufbahn zu lösen hatte. Das große Erlebnis Napoleons, seiner Niederwerfung und der Neukonstituierung Europas ist das zentrale Ereignis, um das sich alles spätere politische Denken bewegt, von dem es seine entscheidende und bestimmende Signatur und Richtung erhalten hat. In Napoleon sah er die revolutionäre Macht verkörpert, die aus dem Umsturz der sozialen Ordnung hervorgehend eine universale Herrschaft in Europa aufrichtete, die Menschen und Staaten in sich selbst und in ihren Beziehungen zueinander aus dem Gleichgewicht brachte. Dieses Gleichgewicht wieder herzustellen, erscheint ihm als die wesentliche und grundlegende Aufgabe der Wiedergesundung Europas. Eine aus den Fugen gegangene Welt, welche die Welt seiner Väter, die Welt seiner Jugend, die Welt vernünftiger, weil natürlich gewordener Ordnung war, mußte aus dem verhängnisvollen labilen Zustand der Unruhe und der Interessengegensätze zurückgeführt werden in jenen Zustand, in dem Menschen und Staaten sich nicht einander bekriegen, sondern in gegenseitigem Verständnis der Lebensbedingungen einander helfen. Das ist ein großes allgemeines Interesse, das allen gemeinsam ist, woran alle beteiligt sind, das eine Schicksalsgemeinschaft begründet, die in gegenseitiger Verständigung erhalten wird. Die einzelnen Staaten können nicht getrennt voneinander betrachtet werden, können und dürfen kein selbständiges egoistisches Einzelleben führen, sondern bilden eine große Familie, einen sozialen Körper und müssen als dessen Glieder notwendigerweise aufeinander abgestimmt sein, wie sie, um leben zu können, aufeinander und auf die Zusammenarbeit angewiesen sind. Wie die abnorme Entwicklung eines materiellen Körperteils als ein krankhafter Zustand angesehen werden muß, der schließlich zur Entartung und zum Tode führt, so bringt eine Universalherrschaft ein zerstörendes Element in das Gleichgewicht der Mächte, von dem die allgemeine Ruhe abhängig ist. Eine solche rationell-naturwissenschaftliche Betrachtungsweise kennzeichnet Metternich und sein System. Der Staatsmann, der Europa vor der Macht des Korsen auf dem Boden liegen sah, faßt Europa als Ganzes, so wie es Napoleon als Ganzes gefaßt hatte, aber er nimmt es nicht als eine uniforme Einheit, sondern als eine gewachsene und daher natürliche Vielheit, die in der Harmonie der Teile ihre Vollendung findet.

Es braucht nicht betont zu werden, wie viele gesunde Gedanken in dieser Auffassung der Staatenwelt Europas enthalten sind. Ist es nicht gerade die gänzliche Mißachtung dieses Grundsatzes von der Solidarität der Staaten, die Europa einem Abgrund zugeführt hat, die das heutige Europa nicht zur Ruhe kommen läßt und einen wirklichen festgefügten Aufbau Europa hindert? Hat nicht die Negierung des 'sozialen Körpers', die Teilung in Besiegte und Sieger, die verschiedene Ver-

teilung von Rechten und Pflichten Haß genug erzeugt, Entwicklungen gestört und Möglichkeiten zur Verständigung verschüttet, ohne die es keine endgültige Ruhe geben kann, weil eben kein Gleichgewicht herrscht, sondern beständiges Schwanken, beständiges getäuschtes Hoffen und vertiefte Bitterkeit aller derjenigen Staaten und Völker, die von dem Egoismus anderer eingezwängt werden und schon so lange vergebens nach Atem ringen? Dieser Teil des 'Systems' ist gewissermaßen eine verschlossene Tür geworden, die jeder kennt, durch die jeder gehen will, weil er weiß, daß sie zu sonnigeren und friedlicheren Gemächern führt, zu der aber noch niemand den richtigen Schlüssel gefunden zu haben scheint.

Die unumgängliche Voraussetzung für die Solidarität der Mächte ist nach Metternich Gleichberechtigung und Gegenseitigkeit. Es kann sich um kein 'gegeneinander' handeln, sondern nur um ein 'miteinander'. Ist das Verständnis für diese soziale Bedingtheit der Staaten Europas durchgedrungen und allgemein herrschend, dann muß sich dieser Verband von selbst gegen jede Störung wehren, die ihm von innen und außen droht und er wird diese Störung leicht beseitigen, wenn er die Kräfte aller darauf konzentriert. Darin erblicken wir die Begründung des Interventionsprinzips und erkennen es so als eine logische Folge des geistigen und moralischen Bündnisses, das die Staaten eingehen. Wenn sich Metternich sträubt, Frankreich zu vernichten, das in seine Hand gegeben ist, wenn er erst allmählich, unter dem Eindruck der 100-tägigen Herrschaft, Frankreich in die Grenzen von 1789 zurückdrängt, wenn er sich bemüht, Frankreich, das keinerlei Möglichkeiten besitzt, von sich aus ein Recht geltend zu machen oder zu verteidigen, als vollberechtigtes und notwendiges Glied in die Staatengesellschaft Europas aufzunehmen, so spricht daraus keine besondere Vorliebe für Frankreich, sondern wirklich staatsmännische Weisheit, die sich nicht von Leidenschaften leiten läßt, sondern von der Vernunft; die nicht darauf ausgeht, eine Universalherrschaft durch die andere zu ersetzen, sondern eine falsche Weltauffassung durch eine richtige Weltordnung; es spricht daraus der heiße Wunsch, einer zerrütteten, erschütterten und heruntergekommenen Welt einen dauernden Frieden zu geben, zu verhüten, daß unterdrückter Haß als ständige Quelle neuer Kriege erhalten bleibe. Diese Behandlung Frankreichs im J. 1814 entspricht der Behandlung Österreichs und Frankreichs in den J. 1866 und 1871. Es ist der Geist Metternichs, wenn Radowitz von Bismarck sagt, 'sein Genius leitete ihn, nach jedem großen Erfolg stets viel mehr auf das Erhalten, als auf das augenblickliche Erwerben den Blick zu richten ... in jedem besiegten Gegner schon im Vorhinein teils einen künftigen Alliierten, teils einen friedlichen, nicht notwendig auf Vergeltung sinnenden Nachbar zu sehen.'[1]) Sind unsere ehemaligen Feinde nicht heute noch sehr weit entfernt von solcher Staatsweisheit, die Männern von gesamteuropäischer Bedeutung, deutschen Männern, die ganzen Zeitaltern ihren Namen gegeben haben, eigen war?

Doch war der Grundsatz der Solidarität der Mächte nur die Krönung des 'Systems', der gewaltige Überbau, zu dessen Aufführung starke Grundmauern

1) H. Herzfeld, Die deutsch-französ. Kriegsgefahr von 1875 (Forschungen u. Darstellungen aus dem Reichsarchiv 3. Heft, 1922, S. 36; Zitat bei Srbik, Metternich II, S. 541.

geschaffen werden mußten. Eine allgemeine Ordnung war unmöglich, wenn die Staaten nicht in sich selbst geordnet und im inneren Gleichgewicht waren. Die Grundlage jeder Ordnung aber ist Autorität, und die heilsame Folge einer durch Autorität erhaltenen und gesicherten Ordnung ist die wahre Freiheit. 'Das Wort Freiheit hat für mich nicht den Wert eines Ausgangs-, sondern den eines tatsächlichen Endpunktes, den Ausgangspunkt bezeichnet das Wort Ordnung, nur auf dem Begriff von Ordnung kann jener der Freiheit ruhen.'[1]) Das ist also nach Metternich die richtige Abstufung der Werte: Ordnung, Autorität, Freiheit. Will jemand Freiheit ohne Autorität, dann will er Anarchie, den gräßlichsten Feind des inneren Friedens und menschlicher Kultur. Wir leben heute in einer Zeit, die wie kaum eine andere vorher diesen Grundsatz des 'Systems' verstanden und erfüllt hat. Die Welt mußte erst durch eine Zone hindurch, die die Freiheit an erster Stelle setzte und in Verkennung der menschlichen Psyche das zu erreichende Ideal sittlich hochstehender Menschen als ein Grundrecht sozialen Handelns hinstellte. Analogien haben freilich ihre Grenzen. Die Welt ging vor 100 Jahren von anderen Voraussetzungen aus als wir heutigen Menschen. Auch Metternichs Gedankenwelt war zeitgebunden. Seine Staatenwelt war die geschichtlich gewordenen Staatenfamilie und die Pfeiler der Ordnung waren die Fürsten. Eine Autorität, die aus einem anderen Prinzip hervorgeht als aus den geschichtlich fundierten und beglaubigten Mächten, eine Autorität insbesondere, die sich auf die Souveränität des Volkes stützen will und von dieser ihre Berechtigung herleitet, ja selbst eine Monarchie, die durch konstitutionelle Einrichtungen eine Überordnung des Volkes anerkennt und dadurch die Reinheit ihres Begriffes trübt, kann sich Metternichs Meinung nach nicht halten, sondern muß zur Unterdrückung der Freiheit durch das Diktat der Masse oder der Mehrheit führen. 'Legitimität' ist für Metternich ein Ordnungsbegriff, der Kontinuität und natürliche Entwicklung garantiert. Legitimität ist zwar ein positives Recht, nicht ein ewiges Recht, aber relativ genommen eine festere Säule der Ordnung und Stabilität als irgendein neuer Autoritätsanspruch.

Metternich geht in seiner politischen Betrachtungsweise von der Gesellschaft und ihrer natürlichen Ordnung aus. Daher vermag er auch im Staate nicht mehr zu sehen als eine Form der gesellschaftlichen Organisation, die eine 'notwendige Zweckmäßigkeit'[2]) der Vernunft ist und ein Mittel zur Erhaltung der Ordnung. Das Verhältnis zwischen Staat und Volk ist ein Problem, das ihm in seiner Verbindung mit nationalen und demokratischen Bewegungen und Ansprüchen höchst gefährliche Aspekte eröffnet.

Als Metternich in Dresden Napoleon gegenüberstand und der Eroberer erklärte, wie er in dem russischen Feldzug die Franzosen geschont, aber die Deutschen und Polen geopfert habe, da geriet das Blut des sonst so kühlen Mannes in Wallung: 'Sie vergessen, Sire, daß Sie zu einem Deutschen sprechen.' Das sind Worte, die beweisen, daß Metternich sein Deutschtum keineswegs vergessen hatte. Es gibt auch noch andere Beweise dafür. Aber er sprach der Nation die Berechtigung ab, sich dem Staate gleich zu setzen, er sah in dem Begriff Nation den Ausgangspunkt,

---

1) Nachgelassene Papiere VII. 636f. 2) Srbik I 372.

aller Beunruhigung, im Nationalgeist die Fortsetzung und das Fortwirken jener revolutionären Kräfte, die zu bekämpfen, ganz Europa aufgestanden war. Es war ihm der Bodensatz der verhaßten Revolution, innigst verknüpft mit der Idee der Volkssouveränität, die ihm als der gefährlichste Feind des staatlichen und sozialen Rechtszustand erschien. Sein auf Stetigkeit gerichteter Geist kann in den Neuerungen von unten herauf nur den Umsturz einer alten gottgewollten sozialen Ordnung erkennen, die in hierarchischer Abfolge von oben nach unten wirkt. Ausbrüche enthusiastischen Gefühls, glühende Begeisterung für eine Idee, haben zu viel gemeinsam mit den Bewegungen, die zum Bastillesturm führten, durchbrechen den ruhigen Gang der Entwicklung, sind unberechenbar in ihren Zielen und in ihren Methoden, müssen jedenfalls eine fundamentale Änderung der sozialen und politischen Ordnung Mitteleuropas zur Folge haben, die mit so vielen Opfern und Mühen aufgebaut worden ist.

Man würde fehl gehen, wenn man Metternich, den Gentz einen Liberalen der Gesinnung nach nannte, Unverständnis für Fortschritt und Reformen vorwerfen würde. Er selbst hat sich immer als einen Reformer betrachtet und ohne Zweifel hat er auch die Reform des österreichischen Regierungssystems mit Eifer betrieben, wenn ihm auch infolge innerer Widerstände und törichter Eifersucht mancher Minister (Kolowrat), die zu überwinden, ihm die letzte Energie fehlte, kein Erfolg beschieden war. Unter 'konservativ' sein versteht er keineswegs ein unfruchtbares totes Beharren, sondern stetige Fortentwicklung. 'Man kann nur durch Handeln erhalten' sagt er gelegentlich[1]; 'das Erhalten beruht auf aktiven Bedingungen, das Gehenlassen ist dessen gefährlichster Feind', denn der politische und soziale Körper ist etwas Lebendiges, ein lebender Organismus, der wie eine Pflanze wächst und gedeiht, aber eben nur wie eine Pflanze, deren Entwicklung fast unbemerkt vor sich geht und deren Wachstum aus inneren Kräften erfolgt, nicht durch ein negatives Prinzip der Zerstörung, sondern durch das positive Prinzip sanften, aber sicheren Aufbaues. Gerade die auf Zerstörung der Ordnung gerichteten Tendenzen der Zeit sind ihm so gründlich verhaßt, daß er die positiven Werte eines wahrhaft sittlichen liberalen Strebens, die unfaßbaren Kräfte des aufkommenden und nach Betätigung verlangenden Bürgertums nicht versteht. Seiner Meinung nach, die eben auch von den Anschauungen des Wohlfahrtsstaates des XVIII. Jahrh. beeinflußt sind, begehre das 'Volk' keinerlei politische Mitregierung, sondern nur Berücksichtigung seiner materiellen Wohlfahrt. Es ist glücklich, wenn es gesättigt ist und Möglichkeiten zur Sicherung und Erweiterung seines Wohlstandes besitzt. Der 'Volkssturm' erscheint ihm als nichts weiter als eine künstlich entfachte Bewegung, von wenigen 'Verführern' und 'Schwarmgeistern' in Szene gesetzt, von unruhigen Elementen genährt, die selbst erfüllt vom Geiste der Revolution überall Unordnung und Aufregung hervorrufen und eine gedeihliche vernünftige Entwicklung verhindern. Deshalb fördert er mit allen Kräften die Bestrebungen der modernen Zivilisation, begünstigt die neuen Formen der Wirtschaft, des Handels und des Verkehrs, steht aber rein geistiger Produktion, allen Bemühungen, die auf die

---

1) Nachgelassene Papiere VIII 288. Metternich u. Rübeck, ein Briefwechsel, S. 49. Zitiert bei Srbik I 394.

Erfassung der geistigen Bewegungskräfte zielen, mißtrauisch und ablehnend gegenüber. Sozial und sozialistisch sind ihm Begriffe verschiedener Kategorie, und darin bestehe eben die Gefahr des Liberalismus, daß die Demokratie den Weg bereite, die weiter zum Sozialismus und Radikalismus, zur Auflösung der Ordnung führen muß. Wie der Absolutismus des ancien régime durch den 'Liberalismus' von 1789 gestürzt wurde, so fiel der Liberalismus durch den Radikalismus des Jakobinertums und erwies sich so als Wegbereiter der Anarchie, die so viele Opfer in ganz Europa kostete. Das ist ein natürlicher unabänderlicher Weg, und als seine Aufgabe erkannte er, durch Stärkung der regierenden Gewalten und Unterdrückung des liberalen Wesens zu verhindern, daß Europa diesen Weg beschreite.

Wir heutigen Menschen, die zurückblickend den ganzen Weg übersehen, den Europa unter der Herrschaft liberaler Gedankengänge zurückgelegt hat, vermögen die innere Logik des 'Systems' und die Berechtigung von Metternichs Befürchtungen und Folgerungen besser zu beurteilen. In gewissem Sinne ist die Sozialdemokratie die Vollenderin liberaler Weltanschauungen gewesen, hat geerntet, was der Liberalismus gesät hat. Es hieße allzu bekannte Tatsachen und Entwicklungsvorgänge in Abrede stellen, wollte man daran zweifeln, daß neben ethischen Werten die innewohnenden dämonischen Mächte der Zerstörung und der Verderbnis am Werke waren, ein System der unmoralischen Gleichmacherei und entfesselter Freiheit aufzurichten, das letzten Endes die schwere Schuld des Krieges und seiner gerade für unser deutsches Volk so katastrophalen Folgen in seelischer und politischer Beziehung auf sich geladen hat. Wieviel Mühe, wie viel Kraftanstrengungen kostete es, das Gute und Unvergängliche in den Ideen des Staatskanzlers wieder lebendig zu machen. Wie viele Mühe wird es noch kosten, einem verleiteten Volk die Überzeugung beizubringen, daß Führertum eine Gabe und daß Ungleichheit ein Naturgesetz ist, an dem Metternich nicht zweifelte.

Der Fürst, der Europa den Frieden, den er selbst mit geschaffen hatte, durch mehrere Jahrzehnte erhalten hat und der schließlich dem Widerspruch mit dem 'Zeitgeist', in dem er allzu ausschließlich alle zerstörenden Elemente, alles krankhaft auflösende Gift beschlossen sah, schaute die Entwicklung der Welt von der hohen Warte des europäischen Staatsmannes. Europa galt es 1813 zu befreien, Europa galt es 1814 aufzubauen und wiederherzustellen, Europa galt es in der Folge gegen die Mächte des Umsturzes und der Verwüstung zu erhalten. Europäisch war Metternichs Blickweite, und in seiner Person hatte Österreich die Führung Europas übernommen. Dennoch würde man die ganze Politik Metternichs nur halb verstehen, wollte man ihn nur als Europäer und nicht als Österreicher begreifen wollen. Österreich war Europa im Kleinen. In Österreich erschienen alle europäischen Probleme der Zeit auf engem Raum und in leichter Übersichtlichkeit zusammengepreßt. Die Kräfte, die seiner Meinung nach Europa zerstören wollten, mußten in erster Linie Österreich vernichten. Österreich, Deutschland, Europa, das ist die Aufeinanderfolge der historischen Ordnung und — wenn man alles gehen läßt — die Aufeinanderfolge des Unterganges. Österreich war der Schlüssel zu Europa. Die politische und soziale Struktur des Habsburgerstaates forderte den

Nationalismus und den Liberalismus, die beiden Bewegungsmächte der Zeit, in die Schranken.

Durch die Führung im deutschen Bunde und durch die wiedergewonnene Stellung in Oberitalien in Mitteleuropa verankert, ist Österreich besonders empfindlich für alle Bewegungen, die sich gegen die Grundfesten seines staatlichen Aufbaues richten. Der Nationalitätenstaat kann sich nicht auf ein Nationalitätenrecht gründen, das den Individualismus der Nation über den Staat stellt, sondern muß auf dem historischen Rechte seiner geschichtlichen Entwicklung und seiner zusammenfassenden Dynastie fußen. Acht Nationen wohnten hier in einem Staate zusammen, die entweder überhaupt erst im Begriffe waren, zum Bewußtsein ihres eigenen Volkstums zu kommen, oder am Wege waren, es weiter zu entwickeln. 'Österreichs Lebensproblem ist die Harmonie der Einheit und der Vielheit.[1])' Es ist das große Problem, die Einheit trotz und über der Vielheit zu erhalten, das im Donau-Moldau-Raum in höchster Eindringlichkeit und Anschaulichkeit zur schicksalbestimmenden Tatsache wurde, das aber darüber hinaus seine allgemeinere Bedeutung hat als Bild der mitteleuropäischen und vielleicht europäischen Gemeinschaft. Elemente der Einheit und Kräfte zur Einheit lagern über Elementen der Vielheit und Kräften zur Vielheit und verbinden sich zu einer Wechselwirkung, die eine der großen Bewegungsmächte der Vergangenheit war. Diese Verhältnisse sind keine bloßen historischen Erscheinungen, von Menschen und ihrem Daseinskampf, ihrem Kampf um den Boden und um die Grenze erzeugt, sondern beruhen auf den Gegebenheiten des Raumes, die unabänderlich sind. Einheit und Vielheit zeigt schon das rein geographische Bild. Auf der einen Seite das Landschaften einigende Band der Donau, die Anziehungskraft einer mittleren Ebene, gegen die sich die äußeren Randlandschaften öffnen, auf der anderen Seite die Vielheit der in sich geschlossenen geographischen Räume, die ihre eigene Bedeutung in staatsbildender Beziehung haben. Historisch das verbindende Element eines durch Jahrhunderte gemeinsamen Schicksals unter derselben Dynastie, das gemeinsame Erlebnis des Staatwerdens und der Großmachtstellung in Europa, dagegen die lebendigen oder aus der Erinnerung rekonstruierten Erinnerungen des staatlichen Eigenlebens in den Königreichen und Ländern, von denen das Schicksal Österreichs bestimmt wurde. National und kulturell schließlich wirkte das deutsche Volkstum im ganzen Raume als einigendes Element, in diesem Sinne mit Recht als der Kitt der Monarchie bezeichnet, als der unentwegte Träger der österreichischen Reichsidee, als der Sauerteig, der die in diesem Raume vereinigten Völker zu Entwicklung brachte. Nationen, nicht Kulturen sind es, die sich aus diesem Zusammenhang zu lösen beginnen, die im Zeitalter des Nationalismus und der Demokratie die Werte nationalen Eigenlebens über die Vorteile des Zusammenlebens im Rahmen eines Großstaates stellen und alle Elemente der Vielheit in den Dienst ihres Strebens nach freier nationaler Entwicklung stellen. Daraus ergibt sich die Problemstellung für Metternich: entweder Staatseinheit unter einer beherrschenden Zentralregierung und legitimen Dynastie oder Auflösung unter einer Konstitution. Kein Mittelweg, keine Auskunftsmittel scheinen für Metternich, den Mann der

1) Srbik I 413.

klaren Disjunktionen, übrig, um den Staat zu erhalten. Es war eine rein politische Fragestellung mit dem Blick auf Europa gerichtet, als dessen Herz Österreich galt. 'Das Reich der Habsburger war das letzte staatliche Gebilde von universaler Art, das letzte Gebilde zugleich, das den Staatsgedanken in reiner Form darstellte gegenüber der nun bald eintretenden Vermengung mit den Gedanken der Nation oder der Rasse. Österreich ragte in das Jahrhundert des sich entwickelnden nationalen Bewußtseins wie ein Wesen aus einer anderen Welt. Wenn irgendwo, so mußte auf diesem Boden dem Nationalismus und allen Kräften der Revolution entgegengetreten werden, die Idee des Gleichgewichtes geboren und verstanden werden.'[1]) Den österreichischen Staatsgedanken hat Metternich am tiefsten erfaßt und sich voll und ganz auf ihn eingestellt. Keine Gesamtverfassung, weil ein Parlament notwendigerweise nicht die Interessen des Gemeinwohles in der Verantwortlichkeit des Individuums gesucht, sondern sich zur Plattform der nationalen Bestrebungen entwickelt hätte, keine andere Einheit als die Einheit, die in der Krone gegeben ist und das Zusammenwirken der Nationen zu gemeinsamen Staatszwecken sichert. Diese Überzeugung scheint direkt zum Bundesstaat zu führen, zur Föderalisierung, indem die Autonomie der Teile, die Erhaltung ihrer historischen Sonderformen und nationalen Eigenarten in der einen und unteilbaren Krone ihre sinngemäße Vollendung findet. Aber so sehr Metternich einer Zentralisation der Verwaltung widerstand, weil die nationale, kulturelle und geographische Verschiedenheit der einzelnen Ländergruppen ihm klar vor Augen stand, so unzugänglich erwies es sich auch jedem Kompromiß, das den Landtagen einen Anteil an der gesetzgebenden Gewalt gegeben hätte, weil er darin einen Schritt zur Anerkennung eines Prinzips sah, das ihm als Grundübel der Zeit erschien, der Volkssouveränität, die nach seiner unumstößlichen Überzeugung zur Zerstörung der monarchischen Ordnung und insbesondere zur Vernichtung jenes Staates führen mußte, dessen Fundament die monarchische Ordnung war. Er sah sich zwischen Monarchie und Volkssouveränität gestellt und wollte nur die Wahl zwischen einem der beiden Systeme anerkennen. Daß die Großmachtstellung Österreichs auch mit legislativen Berechtigungen der Teile erhalten werden konnte, wenn nur die nach außen hin sichtbaren und wirksamen Kräfte, Heer, Finanzen und äußere Politik gemeinsame Angelegenheiten blieben, konnte er nicht erkennen, weil ihm eben zwar historische Rechte, wie sie den Ländern eigneten, geläufig waren, nicht aber Rechte der Nationen, wie sie allmählich gefordert wurden. Wir müssen zugeben, daß der große Staatskanzler in diesem Punkte nicht Recht hatte, zu starr und zu gebunden sah, aber wir müssen anderseits in Betracht ziehen, daß damals die Nationalitäten auf österreichischem Boden noch keinerlei Entwicklung hinter sich hatten, die ihre wirklichen Kräfte klar erkennen ließ. Das 'Agglomerat von Nationen' im Inneren sollte doch nach außen hin in der Gesamtschau als deutscher Staat erscheinen; denn Österreich ist, wie er sich ausdrückt 'deutsch durch die Geschichte, durch den Kern seiner Provinzen, durch seine Zivilisation'. So hat Metternich auf weiten Strecken die Grenzen von Österreichs Sendung abgesteckt. Österreich,

1) Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im XIX. Jahrh. II 64/65.

das an der Doktrin festhielt, daß es bei Gewährung von repräsentativen Verfassungen und Gewährenlassen nationaler Bestrebungen zugrunde gehen mußte, konnte kein Führer sein in einem Kampfe um nationale Einigung und liberale Konstitution, mußte sich in den Hintergrund gedrängt sehen von Preußon, das mit diesen Problemen zwar schwer zu ringen, aber keine Existenzfrage zu verbinden hatte und immer mehr als die Hoffnung nationaler und freiheitlicher Sehnsucht erschien. Dagegen konnte nirgendwo der Reichsgedanke, als die Idee übernationaler Ordnung, besseren Boden finden als in Österreich, dessen Bestand von gegenseitigem Verständnis, von der Überzeugung einer kulturell-politischen Sendung wesentlich abhing.

In diesem Sinne ist Metternich doch ganz und gar Österreicher. Das Wort vom Paneuropäer, das Fr. B. Schäffer (Metternich, Monographien z. Weltgeschichte) prägt und das des Fürsten politisches Wesen kennzeichnen soll und auch im gewissen Sinne gut ausdrückt, gilt doch nur, wenn man dabei nicht vergißt, daß er auch Panösterreicher war, und daß seine Gedankenwelt aus der Zeit des heiligen römischen Reiches deutscher Nation und des Gleichgewichtes der Mächte, aus der Zeit des historischen Traditionalismus und dem rationalistischem Glauben an die Allgewalt der Vernunft erwachsen ist.

Über vieles, was Metternich seiner Zeit zu sagen wußte, ist die Entwicklung der Menschheit hinweg gegangen, aber nicht alles, was er sagte und dachte, war falsch und ohne innere Begründung. Im Gegenteil: wenn wir heute Metternich besser erkennen und würdigen, als es eine frühere ganz in den Ideen des Liberalismus befangene Zeit zu tun imstande war, so liegt eben auch ein Grund für dieses Verständnis in der Annäherung an die dauernden Werte des 'Systems'. Es gibt schon ewige moralische und natürliche Gesetze, und die monarchische Weltordnung des Glaubens findet ihr Abbild in der Harmonie von Über- und Unterordnung, von Autorität und Gehorsam, von Recht und Gesetz, von Gesamtwohl und Einzelwohl im irdischen Dasein. Die großen aktuellen Probleme der europäischen Menschheit, das Problem der Sicherheit und damit wesentlich verbunden das Problem der Abrüstung, das Problem der sozialen Neuordnung nach einer Zeit sozialer Nivellierung und Verkennung natürlicher Abstufungen, alles das, was unser Denken und unsere Kraft so sehr in Anspruch nimmt, um die Grundlagen eines dauernden und gerechten inneren und äußeren Friedens zu schaffen, enthüllt sich bei einer tieferen Betrachtung von Metternichs politischer Ideenwelt als großes ungelöstes Problem der Vergangenheit, das in anderer Form schon immer da war und die edelsten Geister beschäftigte. Metternichs Lösung war von zeitlich beschränkter Wirkung, aber richtige, im Wesen der Dinge wurzelnde Ideen verlieren auch unter der Überwucherung von falschen verführerischen Gedanken nicht ihre verborgene Kraft. Kommt dann eine starke Hand, die imstande ist, das üppige Gestrüpp zu entfernen, so tritt das Wahre und Unvergängliche mit um so mehr leuchtender Kraft zutage.

WANDLUNGEN DES BIOLOGISCHEN DENKENS

IHRE BEDEUTUNG FÜR WISSENSCHAFT UND GEISTESLEBEN

Nach Ludwig von Bertalanffy

1. DIE GEISTESGESCHICHTLICHE LAGE DER BIOLOGIE

Wenn wir versuchen, zu den im Titel ausgesprochenen Problemen Stellung zu nehmen, so müssen wir uns zunächst darüber klar werden, daß die Wissenschaft nicht nur in tiefgreifender Weise das ganze geistige und kulturelle Leben beeinflußt, sondern daß auch umgekehrt wissenschaftliche Theorien in gewissem Sinne einen Ausdruck der geistigen Einstellung der einzelnen Zeitperioden darstellen. Die Richtigkeit dieses Satzes erweist sich in suggestiver Weise gerade bei der Biologie, wenn wir einen Blick auf ihre Geschichte in den letzten 100 Jahren werfen.

Bis etwa zur Jahrhundertwende war das theoretische Denken in der Biologie so gut wie ausschließlich beherrscht vom Darwinismus, der seine Auswirkungen auf alle Gebiete des geistigen Lebens geltend machte. 'Darwinismus' bedeutete nicht nur eine bestimmte Hypothese über die Ursachen der stammesgeschichtlichen Entwicklung der Organismen (eine Hypothese, die trotz gegen sie zu erhebender Einwände auch heute noch in der Biologie weit verbreitet ist), sondern er erweiterte sich in jener Epoche, die in *Haeckel* ihren Höhepunkt erreichte, zu einem allgemeinen Weltbild. 'Darwinismus' besagte zunächst für die Wissenschaft vom Leben, daß die Begriffe 'Abstammung' und 'Selektion' schlechtwegs das Zauberwort seien, das alle Rätsel und Probleme der Welt des Lebendigen zu lösen vermöchte. daß es das vornehmste und hauptsächlichste Geschäft der Biologie sei, die organischen Formen durch ihre Stammesgeschichte zu verstehen, und daß dieses historische Verständnis zugleich eine kausale Erklärung derselben bedeute. Weit über die Biologie hinaus, erschien ferner der Darwinismus als der Weg, auf dem alle brennenden Probleme der Zeit, philosophische, weltanschauliche, theologische, psychologische, historische, soziologische, politische, ihrer Lösung entgegengeführt werden könnten. So bedeutende Wirkungen auf das gesamte geistige Leben hat eine wissenschaftliche Theorie nicht, wenn sie nicht irgendwie dem gesamten Zeitgeist entgegenkommt, nicht ein Ausdruck der gesamten geistigen Haltung einer Epoche ist, und das war eben gerade hier in besonderer Weise der Fall.

Der ungeheure Erfolg des Werkes *Darwins* lag wohl darin begründet, daß er die allgemeine Lehre von der Abstammung mit einer bestimmten Hypothese über die *Ursachen dieser stammesgeschichtlichen Entwicklung*, nämlich mit der Selektionshypothese verschmolz. Die Idee der Abstammung und Entwicklung war auch der vordarwinistischen Zeit nicht unbekannt. In der bekannten Stelle der 'Kritik der Urteilskraft', wo *Kant* die Deszendenzlehre in ganz klarer Form ausspricht, nennt er sie zwar 'ein gewagtes Abenteuer der Vernunft', aber er fügt hinzu, 'es mögen wenige, selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern sein, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre'. Ebenso haben, außer *Lamarck*, an den man natürlich sogleich denkt, zur Zeit der vordarwinistischen, sog. idealistischen Morphologie eine ganze Reihe von Forschern den Gedanken einer

Abstammung der Lebewesen mehr oder weniger ernsthaft ins Auge gefaßt. Man macht sich auch oft nicht genügend klar, daß die *Tatsachen*, die wir heute mit Recht als Beweise der Abstammung ansehen, eigentlich im großen ganzen schon um das Jahr 1830 vorgelegen haben. Die Einheit des Bauplanes bei großen Organismengruppen, die wir heute auf gemeinsame Abstammung zurückführen, war schon durch *Goethe* und *Geoffroy St. Hilaire* verteidigt worden. Die vergleichende Anatomie hatte, insbesondere durch das Werk *Cuviers*, ein ungeheures Material gesammelt, das sozusagen nur auf die Verwendung im Sinne des Abstammungsgedankens wartete; der Wandel der Faunen im Laufe der geologischen Zeitalter war wohl bekannt, wurde aber von *Cuvier* im Sinne seiner Katastrophentheorie und jedesmaligen Neuschöpfung der Tierwelten gedeutet; endlich stand die vergleichende Entwicklungsgeschichte auf einer hohen Stufe: die Kiemenspalten des menschlichen Embryos wurden 1825 von *Rathke* entdeckt, und *K. v. Baer* kannte schon 1828 die wesentlichen Tatsachen, auf die *Haeckel* später sein biogenetisches Grundgesetz aufbaute. Nun, daß eben erst *Darwin* der eigentliche Begründer der Deszendenztheorie geworden, daß der Gedanke einer natürlichen Entwicklung der Organismen, soweit er von Früheren geäußert wurde, damals gänzlich wirkungslos geblieben ist, lag zunächst selbstverständlich daran, daß *Darwin* mit der Sorgfalt des Fachforschers ein ungeheures Material, Steinchen um Steinchen, zusammentrug, um seine Theorie zu begründen, wo die früheren Autoren, wie etwa *Geoffroy*, *Lamarck*, *Oken* u. a. sich nur allzu oft in durch die Kritik leicht umzuwerfende, haltlose Hypothesen verloren. Aber die Gründe liegen wohl auch noch erheblich tiefer. Vor allem war augenscheinlich für die Forscher der vordarwinistischen Epoche nicht jener geistige Zwang zur Annahme des Deszendenzgedankens vorhanden, wie wir ihn heute empfinden: jene 'idealistischen Morphologen' waren völlig zufriedengestellt, wenn sie die verschiedenen organischen Formen als verschiedenartige Abwandlungen und Verwirklichungen eines idealen Bauplans oder Typus verstehen konnten: die verschiedenen Gestalten der Pflanzen etwa als Umwandlungen des Blattes im Sinn der *Goetheschen* Urpflanze, die verschiedenen Säugetierschädel als Ausgestaltungen des idealen Schädelbauplans usf., wobei an eine reale Abstammung überhaupt nicht gedacht zu werden brauchte. Wenn für uns Moderne die Annahme einer natürlichen Entwicklung eine logische Notwendigkeit bedeutet, indem die einer selbständigen Entstehung oder Schöpfung jeder einzelnen Art für uns überhaupt nicht in Betracht kommt, so bestand dieser logische Zwang nicht für eine Epoche, in der ein *K. v. Baer* noch 1826 'auf Grund eigener Beobachtung' die Verwandlung von Darmschleim in Eingeweidewürmer lehrte, wo *Goethe* zur selben Zeit an *Carl August* schrieb, daß aus mit Urin versetzten Spänen sich innerhalb 20 Stunden Flöhe entwickelten usw.

Im zweiten Drittel des XX. Jahrh. mußte nun die eben skizzierte 'idealistische' Betrachtungsweise immer mehr an Anziehungskraft einbüßen, je mehr sich der Zeitgeist — nach den Auswüchsen der Hegelschen Naturphilosophie usf. — anderen Auffassungen zuwandte; man denke bloß an die radikale Wendung der Hegelschen Linken, an einen *Feuerbach*, *Strauß*, *Stirner*, die den Übergang zu einem Zeitalter des Materialismus, Individualismus und Liberalismus kennzeichnet. Dem entsprach

nun in der vollkommensten Weise jene Hypothese, welche *Darwin* mit der Lehre von der Abstammung der Organismen verkoppelte — die Lehre von der natürlichen Selektion.

Immer wieder traten nach dieser Auffassung im Laufe der Stammesgeschichte bei den Organismen kleine, zufällige Abänderungen auf. Sie waren zum Teil schädlich, und führten dann zum Untergange der sie tragenden Individuen; waren sie aber günstig, so gewährten sie ihrem Träger im Daseinskampfe einen Vorteil, ließen ihn leichter zur Fortpflanzung gelangen, und so haben sich im Laufe langer Generationen alle jene unendlich verwickelten Einrichtungen des Tier- und Pflanzenkörpers herausgebildet. Man kann sich kaum eine wissenschaftliche Hypothese vorstellen, die in klarerer Form die ganzen geistigen Tendenzen eines Zeitalters enthüllt. Die Selektionshypothese zeigt ja die innigsten Beziehungen zu nationalökonomischen und politischen Auffassungen, ja sie ist gewissermaßen eine Wendung ökonomischer und politischer Gesichtspunkte ins Biologische. Bekanntlich war ein wichtigster Anstoß für *Darwins* Werk der Nachweis von *Malthus*, daß die Lebewesen sich in rascherer Weise vermehren, als die Menge ihrer Nahrungsmittel zunimmt. Der daraus entspringende Kampf ums Dasein in der Organismenwelt ist die biologisch gewendete Lehre von der freien Konkurrenz in der Nationalökonomie, wie sie in dem Manchestertum des beginnenden Zeitalters der Industrialisierung den Ausdruck eines extremen wirtschaftlichen Individualismus bedeutete. Die Beurteilung aller Lebenserscheinungen unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit entspricht der Gedankenrichtung des Zeitalters des bürgerlichen Liberalismus. Während *Darwin* die Erklärung für die historische Entwicklung der Tier- und Pflanzenwelt durch die richtungslose Abänderung und Selektion, also auf 'mechanischem' Wege gefunden zu haben glaubte, entwickelte sich gleichzeitig die Physiologie, die, unter Anführung von *Helmholtz*, *Dubois-Reymond*, *Ludwig* usf., die Funktionen des Organismus physikalisch-chemisch untersuchte, indem sie die Lebensvorgänge als Abläufe an einer außerordentlich komplizierten Maschinerie betrachtete. Auch diese Vorstellung vom 'Organismus als Maschine' spricht selbstverständlich wieder die geistige Haltung eines technisierten und industriellen Zeitalters aus, das, stolz auf seine Beherrschung der unbelebten Natur, auch das Lebendige unter diesem Gesichtspunkt betrachtete.

Nach einigen Jahrzehnten traten jedoch in der Wissenschaft Tendenzen auf, die zu anderen Forschungsgrundsätzen und Einstellungen führten. Es bedarf natürlich keiner Betonung, wie ungeheuer die Fülle von neuen Einsichten und Erkenntnissen gewesen ist, die auf dem von *Darwin* und *Haeckel* angegebenen Wege erarbeitet wurde. Wenngleich allerdings die Deszendenztheorie als solche über jeden Zweifel erhaben ist, gilt nicht das gleiche für jene Hypothese, durch welche man das Zustandekommen der stammesgeschichtlichen Entwicklung zu erklären suchte, nämlich für die Selektionshypothese. Das tiefere Eindringen in die Wunder des Aufbaues und der Funktion der Organismen ließ es als zweifelhaft erscheinen, ob sie als das Produkt zufälliger Abänderung betrachtet werden könnten. Die damalige Forschungsweise gab zu mancherlei Bedenken Anlaß.

Viele der in Haeckelscher Zeit errichteten Stammbäume waren, nach einem oft zitierten Ausdruck, kaum besser, als die Genealogien der homerischen Helden. So rückten allmählich andere, mit Hilfe des Experiments prüfbare Fragestellungen in den Mittelpunkt des Interesses der biologischen Forschung. Es erwuchsen große experimentell arbeitende Forschungszweige, wie die physikalische Chemie der Zelle und der Gewebe, die Entwicklungsmechanik, die Genetik, deren Beziehungen zur Deszendenztheorie mehr oder weniger locker waren, ja, die der letzteren oft genug Schwierigkeiten in den Weg legten. Die experimentelle Erforschung der ontogenetischen Entwicklung zeigte das Ungenügen einer anderen Grundvorstellung des früheren Zeitabschnittes, nämlich der maschinellen Auffassung des Lebendigen, und sie führte direkt zum Vitalismus. Während also das Weltbild des Darwinismus, wenn es auch der Kritik genügend Angriffspunkte darbot, doch ein solches von ungeheurer logischer Geschlossenheit war, so ging diese innere Einheit der Biologie immer mehr verloren. Die Tatsachenerkenntnis freilich und der wissenschaftliche Betrieb nahm einen bisher ungeahnten Umfang an, aber die einzelnen Anschauungen und Gebiete der Biologie standen sich vielfach unverbunden, ja gelegentlich in direkten Gegensätzen gegenüber. Die Meinungen gerade über die allgemeinsten Fragen der Biologie gingen am weitesten auseinander. Über die Grundeinstellungen zu den biologischen Problemen, wie sie in den Ausdrücken Mechanismus, Vitalismus, Selektion, Ganzheit, Teleologie usf. zusammengefaßt erscheinen, sind endlose Diskussionen geführt worden, ohne daß sie im wesentlichen ein anderes Resultat ergeben hätten, als daß fast jeder Forscher seine mehr oder weniger scharfpräzisierte Privatmeinung hat, die oft mehr als durch sachliche, der Wissenschaft der Biologie angehörige Gründe, durch außerwissenschaftliche, weltanschauliche, philosophische, gefühls- und willensmäßige Motive bestimmt wird.

In den letzten Jahren hat sich nun eine neue, allgemeine Auffassung vom Leben herausgebildet, die geeignet scheint, eine gemeinschaftliche Plattform für die verschiedenen Richtungen biologischen Forschens zu bilden, und, darüber hinaus, in engem Zusammenhang mit den allgemein geistigen Entwicklungen unserer Zeit steht. Wir können diese Auffassung, die sich heute an den verschiedensten Stellen und in den verschiedensten Gebieten zu regen beginnt, mit *Bertalanffy* als die 'organismische' bezeichnen. Es sei versucht, zunächst die organismische Auffassung als eine biologische Theorie darzustellen, um dann auf die durch sie eröffneten, allgemeinen Probleme einzugehen.

2. DIE BEGRÜNDUNG DER ORGANISMISCHEN AUFFASSUNG

Es ist für die bisherige Einstellung charakteristisch, daß sie in weitem Ausmaße den Organismus und das Lebensgeschehen 'summativ' zu behandeln trachtete. Chemie und Physik geben das Vorbild. Die Chemie zerlegt die Körper in elementare Bestandteile, Moleküle, Atome, Elektronen; die Physik betrachtet den Sturm, der den Baum umreißt, als die Summe der Bewegungen aller Luftteilchen, die Wärme eines Körpers als die Summe der Bewegungsenergien der Moleküle usf. Ganz ähnlich trachtet auch das bisherige Vorgehen der Erforschung der Lebens-

vorgänge hauptsächlich, es in elementare Teile und Vorgänge aufzulösen. So analysiert z. B. der Biochemiker die einzelnen Stoffe, die den Organismus aufbauen, und beschreibt die einzelnen Vorgänge, die in ihm ablaufen. Die Theorie vom 'Zellenstaat' gipfelte—in *Virchows* 'Zellularpathologie', in *Verworns* 'Zellularphysiologie' — in der Forderung, das Lebensgetriebe des Organismus in Zellleistungen aufzulösen. Die Vererbungslehre betrachtete die Keimzelle als ein Aggregat von Anlagen für die einzelnen Eigenschaften bzw. Organe, die Selektionslehre den Organismus als ein Aggregat von Eigenschaften, die einen nützlich, die anderen schädlich, wobei diese Eigenschaften sich unabhängig voneinander verändern und so der Selektion Gelegenheit geben, in günstiger Richtung abgeänderte Individuen allein am Leben und zur Fortpflanzung gelangen zu lassen.

Es ist nun selbstverständlich, daß die Analyse der Einzelteile und -vorgänge im Organismus die unumgängliche Voraussetzung für jede Erforschung des Lebens ist, und daß auf diesem analytischen Wege die Biologie ungeheure Erfolge erzielt hat. Jedoch muß die Frage aufgeworfen werden, ob dieses 'analytische' oder 'summative' Vorgehen *allein* zur Lösung der biologischen Probleme auslangt.

Wir müssen diese Frage mit Nein beantworten. Die Physik geht im allgemeinen aus von den Einzelkomponenten, die Biologie muß den Organismus als Ganzes ins Auge fassen. Niemand bezweifelt wohl mehr, daß die einzelnen Vorgänge in den Organismen einer restlosen, physikalisch-chemischen Erklärung zugänglich sind. Denken wir nur daran, daß die meisten der einst für spezifisch vital angesehenen Vorgänge nicht nur ihrer physiko-chemischen Auflösung entgegengehen, sondern sich sogar an toten Modellen nachahmen lassen. Die Enzyme leisten ihre zerlegende Tätigkeit ebensowohl im Reagenzglas als im Verdauungssystem des lebenden Tieres. Das Atmungsphänomen läßt sich an nicht mehr lebenden Teilen von Organismen wie auch an anorganischen Modellen mit allen Besonderheiten nachahmen. Die Vorgänge der Stoffaufnahme und -abgabe sind in weitem Maße einer Nachahmung an unbelebten Modellen, wie auch der physiko-chemischen Erklärung zugänglich. Wenn also die Einzelvorgänge im Lebendigen prinzipiell keine anderen sind als solche im Unbelebten, so besteht doch schon für die oberflächliche Betrachtung ein offensichtlicher Unterschied zwischen dem Geschehen im Organismus und den Vorgängen am toten Material. Das Charakteristikon des Lebens liegt nicht in einer Besonderheit einzelner Lebensvorgänge, wohl aber in der bestimmten *Ordnung* aller dieser Vorgänge untereinander, indem nämlich alle Einzelvorgänge im Organismus so ablaufen, daß sie zu seiner Erhaltung bzw. Entwicklung und Vermehrung führen. Es ist aber ohne weiteres klar, daß die chemische Formel, die physikalische Erklärung, die wir für die Einzelvorgänge geben, uns über die Ordnung der Prozesse untereinander nichts verraten kann, die wir im lebenden Organismus — im Gegensatz zur Leiche — vorfinden. Analytisch können wir z. B. feststellen, daß im Magen und Darm eine große Reihe von Vorgängen abläuft. Die Aufgabe der Biologie ist es aber, zu erkennen, wie alle diese Einzelvorgänge zusammenhängen, wie die einzelnen Prozesse zur Erhaltung des Organismus geregelt ineinandergreifen. Mit dieser Ordnung ist der Biologie das grundlegende Problem gestellt.

Nun ist freilich dieses Charakteristikon der Geordnetheit der Lebenserscheinungen so auf der Hand liegend, daß sich die Biologie mit ihm immer irgendwie auseinandersetzen mußte. Die einzige Erklärung aber, die man für diese besaß, war die Maschinentheorie. So, wie in einer von Menschen konstruierten Maschine das Geschehen durch ihre Konstruktion geordnet und gelenkt wird, aber alle Prozesse rein physiko-chemisch verlaufen, so könnte man auch den Organismus als eine Maschine, oder vielmehr als ein Aggregat von außerordentlich vielen Einzelmaschinerien auffassen, deren Leistung freilich nicht die Erzeugung irgendeines Produkts, sondern die Erhaltung der Maschine selbst ist.

Die biologische Maschinentheorie hat sich jedoch als unzureichend herausgestellt. Es ist freilich über allem Zweifel, daß es in den Organismen zahlreiche feste Einrichtungen gibt, durch die sie auf einen bestimmten Einfluß mit einer stereotypen Reaktion antworten, und die wir metaphorisch als 'Maschinenstrukturen' bezeichnen können: Fermentations-, Reflexmechanismen usf. Jedoch können wir diese fixierten 'Maschinen'strukturen nicht mehr als grundlegend für das Leben ansehen, seitdem die moderne Forschung Regulationen in ungeahntem Maße nachgewiesen hat. Die berühmteste Widerlegung der Maschinentheorie sind die sog. 'Vitalismusbeweise' von *Driesch*. *Driesch* trennte bekanntlich durch verschiedene Methoden, z. B. durch Schütteln, die ersten Furchungszellen eines eben seine Entwicklung beginnenden Seeigelkeimes. Aus jedem halben Keime wird nicht ein halber, sondern ein ganzer Seeigel. Die Annahme, daß das Lebensgeschehen durch eine fixe Maschinerie in die richtigen Bahnen gelenkt werde, wird durch dies Ergebnis ausgeschaltet: denn eine Maschine kann nicht ganz bleiben, wenn man ihr Teile wegnimmt, oder (bei einer etwas anderen Versuchsanordnung) ihre Teile verlagert. Nur eine Annahme — meint *Driesch* und der Vitalismus — macht das organische Geschehen verständlich: nämlich die eines leitenden, spezifisch vitalen Prinzips, das in Vorausschau des Zieles, des zu leistenden, typischen Endergebnisses der Entwicklung, alle Vorgänge im Organismus lenkt. Dieses Prinzip nannte *Driesch* mit einem aristotelischen Ausdruck 'Entelechie'.

Noch eine zweite Frage erhebt sich gegenüber der Maschinentheorie. Jede menschliche Maschine ist ja für einen bestimmten Zweck konstruiert, und setzt einen Maschinenbauer voraus, der sie ersonnen und ausgeführt hat. Eine derartige Vorstellung war sinnvoll etwa für den alten *Descartes*, der meinte, Tiere und Pflanzen seien Maschinen, die von der göttlichen Vernunft so wundersam zweckmäßig eingerichtet wurden. Was soll aber eine organische Maschine, wenn wir nicht einen göttlichen Ingenieur haben, der sie erbaut hat? Lokomotiven oder Taschenuhren pflegen nicht von selbst in der Natur zu wachsen, und die unendlich komplizierteren, organischen 'Maschinen' sollten es ja?

Auf diese Frage antwortete man mit *Darwins* Selektionstheorie durch die zufällige Entstehung, Auslese und Summierung einzelner Abänderungen. Wir haben hier nicht die Bedeutung des Selektionsfaktors in der Entwicklung überhaupt zu untersuchen. Es ist — speziell auf Grund der Ergebnisse der modernen Mutationsforschung — als sicher anzusehen, daß der Selektion bei der Entwicklung neuer Arten innerhalb eines gegebenen Bauplans eine wichtige Rolle zukommt.

Für uns handelt es sich jedoch um das Problem, ob die organische Ganzheit selbst als durch zufällige Abänderung und Auslese zustande gekommen gedacht werden kann. Und das erscheint als unmöglich. Wir wollen nur ein einziges Moment herausgreifen. Besonders *Jordan* hat darauf hingewiesen, daß *Darwin* induktiv an Formveränderungen arbeitete, die sich auf kleine Abänderungen von Eigenschaften, z. B. die Länge eines Organs, die Farbe usf. beschränken. Er hat die gefundenen Resultate deduktiv übertragen auf etwas ganz anderes als Eigenschaften, nämlich auf das Entstehen bestimmter Systeme, und hat so den prinzipiellen Unterschied zwischen einer Eigenschaft und einem Teil übersehen. Wollen wir *Darwins* Gedankengänge auf das Entstehen von Organsystemen anwenden, so müssen wir diese in viele kleine Teile zerlegen können, jeder Teil so klein, daß wir sein Erscheinen als zufällige Variation verstehen können, doch müssen diese Teile an und für sich Selektionswert haben. Z. B. für ein akkomodierendes Auge sind folgende Teile typisch: eine weiche Linse, eingeschlossen in einer Kapsel, diese durch einen Kranz von Fasern gespannt, die Fasern an einem Ziliarkörper festsitzend, an diesem Muskeln inserierend, die mit ihm einen ganz bestimmten Winkel bilden, ein Nerv, der von einem bestimmten Zentrum die akkomodierenden Impulse zum Muskel leitet, und zu diesem Zentrum Nerven aus der Retina führend, so daß die Bildschärfe reflektorisch durch die Spannung des Akkomodationsmuskels eingestellt werden kann usf. Jeder dieser Teile ist typisch, darf nicht fehlen, und ist isoliert sinnlos. Würde ein Teil als Variation auftreten, z. B. ein Muskel ohne regulierende Nervenverbindung, er wäre einer Geschwulst zu vergleichen, bedeutete keine Überlegenheit des Besitzers über die anderen. Der Darwinismus der Organsysteme gründet sich so auf eine Summe von Krankheiten und nicht auf eine Summe von nützlichen Abänderungen.

Es ist unmöglich, auf das bloße Spiel zufälliger Variationen die Konstruktion eines Mechanismus zu fundieren, der komplizierter und zweckmäßiger ist als alle unsere Maschinen. Selbst wenn die Selektion die Entstehung morphologischer Charaktere erklären würde, so doch sicher nicht die der physiologischen Mechanismen. Denken wir z. B. daran, daß sich nach *Hofmeister* in der Leberzelle etwa 10, wahrscheinlich aber viel mehr chemische Vorgänge, die alle absolut lebensnotwendig sind, nebeneinander in einem Raume abspielen, dessen Größe sich etwa auf den hunderttausendsten Teil eines Stecknadelkopfes schätzen läßt. 'Ist es glaubhaft, daß ein solches chemisches Laboratorium, im Vergleich zu dem doch unsere chemischen Laboratorien wirklich bloße Stümperwerke sind, irgendwie durch das Zufallsspiel von Molekülen und Atomen zusammengewürfelt worden sein kann?' (*Sapper*).

Wir sehen also, daß das Problem der organischen Ordnung und Ganzheit den bisherigen Auffassungen Schwierigkeiten in den Weg stellt. Eine Lösung hat der Vitalismus versucht, dessen wichtigste Form die bereits erwähnte Lehre von *Driesch* ist. Wir haben gesehen, daß die von *Driesch* angegebenen Tatsachen wirklich eine Widerlegung der Maschinentheorie des Lebens bedeuten. Andererseits aber kann die vitalistische Auffassung in keiner Weise als eine befriedigende Grundlage einer naturwissenschaftlichen Theorie gelten. Wenn wir der rätsel-

vollen Ordnung des Lebensgeschehens gegenüberstehen, so bedeutet es keine Erklärung, wenn wir sagen, ein noch rätselhafteres, metaphysisches Lebensprinzip, die Entelechie, hätte sie bewirkt. Vor allem ist nicht schwer einzusehen, daß der Vitalismus durchaus nicht schon eine Überwindung der „summativen“ Auffassung der Lebenserscheinungen bedeutet. Auch für ihn ist der Organismus eine Summe unabhängiger Prozesse und Maschinchen, nur daß er sie durch einen 'außerräumlichen' Ingenieur und Maschinisten erbaut, bzw. kontrolliert und wiederhergestellt sein läßt.

In eine kürzeste Formel zusammengefaßt, wird die Problematik der beiden Auffassungen in der Biologie in folgendem Satz ausgesprochen: die bisher vorwiegend angewendete physiko-chemische Erforschung der *Einzel*vorgänge im Organismus und die Maschinentheorie bietet keine Handhabe gerade zur Erklärung der spezifischen Lebenskennzeichen; der Vitalismus erkennt das Moment der organischen Ganzheit, führt sie aber auf einen metaphysischen Faktor zurück und verzichtet damit auf eine naturwissenschaftliche Erklärung. Bei dieser Sachlage wurde versucht, eine neue Lebensauffassung zu gewinnen, die einerseits der organischen Ganzheit gerecht wird, diese aber andererseits einer naturwissenschaftlichen Erforschung zugänglich macht. Diese Position 'jenseits von Mechanismus und Vitalismus' ist gegeben durch die '*organismische Auffassung*' oder die '*Systemtheorie des Lebens*'.

Das wesentliche Moment am Lebensphänomen, von dem wir ausgehen müssen, ist, daß die Lebenserscheinungen des Stoff- und Kraftwechsels, der Entwicklung, der Reizbarkeit usf. ausschließlich an wohlindividualisierten, mehr oder weniger kompliziert aufgebauten Naturkörpern vorkommen, die wir 'Organismen' nennen und die freilich untereinander außerordentlich verschieden sind: Schleimpilz, Amöbe, Eichbaum, Fisch, Mensch.

In der Physiologie hat man oft von einer 'lebenden Substanz' gesprochen; eine solche gibt es nicht, sondern nur lebende Organismen. Daß den Organismen die Lebenseigenschaften zukommen, danken sie nicht etwa einer besonders merkwürdigen organischen Verbindung oder besonderen, organischen Molekülen oder Elementarbausteinen, wie diese hypothetisch in der älteren Physiologie oft angenommen wurden, sondern sie danken es dem System, zu welchem die an sich 'toten' Teile zusammengefügt sind. Es gibt keine lebendige Substanz, weil das grundlegende Merkmal des Lebens die Organisation von Substanzen ist.

Analoges gilt für die Lebensvorgänge. Wie schon gesagt, weisen die einzelnen Vorgänge im lebenden Organismus keinerlei qualitative Besonderheiten gegenüber solchen an 'totem', d. h. anorganischem oder abgestorbenem Material auf, und sie können zu einem bedeutenden Teil an toten Modellen nachgeahmt werden. Die chemischen Vorgänge des Stoffwechsels eines lebenden Organismus z. B. sind natürlich andere als die Vorgänge an seiner Leiche; aber — so lange wir diese Reaktionen einzeln betrachten — vermögen wir gar keinen prinzipiellen Unterschied aufzufinden zwischen jenen chemischen Formeln, welche die Abbau- und Aufbauprozesse innerhalb eines lebenden Organismus charakterisieren, und jenen, die von den analytischen und synthetischen Vorgängen in der unbelebten Natur oder auch in der sich zersetzenden Leiche handeln. Der prinzipielle Gegensatz zwischen

Leben und Tod tritt erst dann zutage, wenn wir nicht mehr die Einzelprozesse, sondern die Gesamtheit aller Prozesse innerhalb eines Organismus oder auch innerhalb eines relativ selbständigen Teilsystems eines solchen betrachten. Dann finden wir, daß alle diese physiko-chemischen Prozesse nicht regellos durcheinanderlaufen, sondern im allgemeinen so geordnet sind, daß sie dessen Erhaltung verbürgen, bzw. zur Herstellung eines sich längere Zeit erhaltenden Endzustandes oder zur Erzeugung ähnlicher Systeme führen. Diese Ordnung der Prozesse ist das klarste, ja das einzige Unterscheidungsmerkmal der Lebensvorgänge von den gewöhnlichen physiko-chemischen Prozessen; dadurch unterscheidet sich das Geschehen im lebenden Organismus *wesentlich* von den Reaktionen, die sich etwa am verwitternden Stein oder an der Leiche abspielen.

Weil es zum Wesen der Lebensvorgänge gehört, daß sie sich an einem individualisierten Organismus abspielen, so hängen die Reaktionen in irgendeinem Einzelteil in weitem Umfang nicht nur von den Zuständen in diesem, sondern vom Zustande übergeordneter Teile oder des Gesamtorganismus ab. Darum muß man in weitem Bereich den Organismus als ein einheitliches System betrachten, nicht als eine bloße Summe von Einzelmaschinchen.

Von *Bertalanffy* wurde die folgende Definition des Lebens vorgeschlagen: ein lebender Organismus ist ein in hierarchischer Ordnung organisiertes System von einer großen Anzahl verschiedener Teile, in welchem eine große Anzahl von Prozessen so geordnet ist, daß durch deren gegenseitige Beziehung innerhalb weiter Grenzen bei stetem Wandel der das System aufbauenden Stoffe und Energien selbst, wie auch bei durch äußere Einflüsse bedingten Störungen das System in dem ihm eigenen Zustand gewahrt bleibt oder wieder hergestellt wird, oder diese Prozesse zur Erzeugung ähnlicher Systeme führen.

Wie wir gesehen haben, genügt zur Erkenntnis des Lebens weder, die einzelnen Vorgänge festzustellen, noch, ihre Ordnung auf eine maschinenartige Struktur zurückzuführen, noch gar, als ordnenden Faktor eine metaphysische Entelechie anzurufen. Unsere Aufgabe muß vielmehr sein, die Lebewesen als Systeme besonderer Art zu betrachten und die hier geltenden Systemgesetze zu ermitteln, welche die Ordnung aller der Teile und Vorgänge untereinander beherrschen. Eine Systemgesetzlichkeit für den Organismus als Ganzes ist es also, die zu den Erklärungen der Einzelvorgänge hinzutreten muß. In deren Auffindung sieht die „organismische" Auffassung die grundlegende Aufgabe der modernen Biologie.

Es ist aus dieser Formulierung ersichtlich, daß die neue Auffassung den alten Streit zwischen Mechanismus und Vitalismus als unfruchtbar ad acta legt. Die Mechanismus-Vitalismus-Frage lautet in allgemeinster Fassung: reichen die physikalischen Gesetze zur Erklärung des Lebens aus, oder sind hier besondere Gesetze notwendig? Die organismische Auffassung geht dahin, daß diese Frage heute nicht beantwortet werden kann. Zunächst läßt sich überhaupt schwer sagen, was der Ausdruck 'physikalisch' bedeuten soll. Man kann darunter erstens verstehen Gesetze, die auch in der unbelebten Natur gelten. Tatsächlich ist ja die Physiologie mit dem größten Erfolg bemüht, die Vorgänge im Lebendigen auf die allgemein geltenden Gesetze der Physik, Chemie und physikalischen Chemie zurückzuführen.

Andererseits können wir uns aber dem Eindruck nicht verschließen, daß diese physikalisch-chemische Erforschung doch gerade hinsichtlich der 'eigentlichsten' biologischen Probleme, wie etwa der Organisation des Protoplasmas und der wunderbaren Ordnung unzähliger Prozesse schon in einem fast homogen aussehenden Tröpfchen Protoplasma oder in einem in flüssigem Zustand befindlichen Zellkern, oder hinsichtlich der Geschehnisse der ontogenetischen Entwicklung, uns bisher kaum Entscheidendes gelehrt hat. Man könnte also daran denken, daß etwa in der Organisation der Zelle und des Organismus neue Struktur- und Aufbaugesetzlichkeiten sich geltend machen, die in der unbelebten Natur fehlen — so ähnlich, wie sich die Gesetze der Kristallisation, die Gitterkräfte usf. selbstredend eben nur dann manifestieren, wenn Moleküle zu einem Kristall zusammentreten, und nicht, wenn wir nur die Strukturstufe der Moleküle selber ins Auge fassen. Dann wäre es die weitere Frage, ob diese eventuellen, spezifisch organischen Gesetzlichkeiten zurückführbar sind auf die allgemeinen, physikalischen Grundgesetze oder nicht, oder ob vielleicht gar, wie neuestens *Meyer* (1934) meint, die physikalischen Gesetze Simplifikationen der umfassenderen, biologischen darstellen. Welche dieser Möglichkeiten zutrifft, können wir nicht beurteilen, solange wir die organischen Systemgesetze eben nicht selber besitzen. Der Streit, ob die biologischen Gesetze 'letzten Endes' 'physikalisch' sein werden oder nicht — ein Streit, der die theoretisch-biologische Problematik bis jetzt fast ausschließlich erfüllte — erscheint gegenwärtig als eine recht unfruchtbare Angelegenheit; denn die Nürnberger hängen keinen, sie hätten ihn denn zuvor. Was die organismische Auffassung bezweckt, das ist etwas weit Wesentlicheres als eine problematische Prophezeiung für die Zukunft, nämlich ein konkretes Forschungsprogramm für die Gegenwart. Sie weist darauf hin, daß die bisher vorwiegend angewendete, physiko-chemische Erklärung der Einzelvorgänge im Organismus uns nichts zur Erkenntnis der Gesetzlichkeit der Ordnung desselben beiträgt, die diese Vorgänge eben erst zu Lebensvorgängen macht; daß die Auffindung der Systemgesetze des Organischen die wesentliche Aufgabe der Biologie ist, die bisher von der 'mechanistischen' Biologie kaum ins Auge gefaßt wurde. Die Frage, ob eine endliche Reduktion der biologischen Systemgesetzlichkeit möglich ist, ist jener grundlegenden Forderung gegenüber, wie es scheint, augenblicklich von untergeordneter Bedeutung. Auch ohne diese endgültige Entscheidung hört der Gegensatz zwischen 'Mechanismus' und 'Vitalismus' auf, ein quälendes Problem zu sein; wer an die Möglichkeit dieser endlichen Reduktion glaubt, kann Hand in Hand mit dem, der sie verneint, dasselbe große Problem, nämlich die Aufstellung einer biologischen Systemgesetzlichkeit, verfolgen.

3. ORGANISMISCHE GESICHTSPUNKTE IN DER GEGENWÄRTIGEN BIOLOGIE

Wenn das eben entworfene Programm gerechtfertigt ist, so muß es sich als Arbeitshypothese bewähren. Heute stehen wir freilich erst am Beginn; es sind aber bereits eine Reihe fruchtbarer Ansätze vorhanden, und wir möchten, ohne irgendeine Vollständigkeit anzustreben, einige, von der organismischen Auffassung hervorgehobene Gesichtspunkte besprechen.

Eine Bemerkung muß noch vorausgeschickt werden. Wir haben im vorangegangenen Abschnitte dieser Abhandlung die „organismische Auffassung' in jener Weise dargestellt, wie sie von *Bertalanffy* entwickelt worden ist, und wie sich ihr eine Reihe von Forschern aus den verschiedenen Wissensgebieten und Ländern angeschlossen hat. Das wesentliche ist aber selbstverständlich nicht das *Wort* 'organismische Auffassung'; ob man die charakterisierte Problemstellung 'organismisch' nennt, oder ob man sie mit einem anderen, oder mit gar keinem besonderen Namen belegt — das ist eine durchaus sekundäre Frage. Wesentlich ist vielmehr lediglich die allgemeine Tendenz des biologischen Forschens, für die wir im vorhergegangenen Abschnitt eine allgemeine Formulierung versuchten und für die jenes Wort bloß eine bequeme Bezeichnung bedeutet.

Zunächst werfen wir einen Blick auf das grundlegende Problem der *Organisation des Protoplasmas.* Die ältere Physiologie hat, wie wir schon erwähnten, mit Vorliebe von einer 'lebenden Substanz' gesprochen. Demgegenüber ist die einzig berechtigte und durch die ganzen Ergebnisse der Biochemie und physikalischen Chemie der Zelle bewiesene Auffassung, daß die einzelnen Stoffe des Protoplasmas zwar äußerst kompliziert, aber doch durchaus tot und durchaus den jederzeit im Reagenzglas zu präsentierenden, organischen Verbindungen gleichartig sind, und daß die Eigenschaft des 'Lebens' lediglich aus der Ordnung und dem Zusammenwirken dieser an sich 'toten' Einzelstoffe hervorgeht. So selbstverständlich dieser Satz erscheint, so macht man sich ihn auch heute oft nicht völlig klar. So wird z. B. in einem neueren, übrigens ausgezeichneten Lehrbuch der Physiologie (1931) ständig von einer 'lebenden Substanz' gesprochen; nach *Oppenheimer* sind die Bestandteile des Protoplasmas einzeln an sich chemisch definierte Stoffe, die aber durch besondere Umstände als *Gemisch* ein physiko-chemisch bedingtes System 'lebende Substanz' bilden; nach einer späteren Stelle ist aber das Protoplasma eine Maschine: es ist schwer einzusehen, wie ein 'Gemisch' chemischer Substanzen zugleich eine 'Maschine' sein soll. Derartige laxe Formulierungen sind gefährlich; denn sie verschleiern die Tatsache, daß das grundlegende Problem gerade in der besonderen Ordnung und Organisation der chemischen Substanzen gelegen ist.

In diesem Sinn ist, wie *Spek* sagt, schon durch die morphologische Konfiguration der in sich mehr oder weniger geschlossenen Zelle mit ihren Grenzflächen, ihrem Außen und Innen und ihrem Zellkern ein System mit einer einzigartigen gesetzmäßigen Ordnung geschaffen. Man braucht deshalb nur einen kleinen Teil der Zelle zu zerstören, und schon geht die ganze Zelle ein, weil eben die Ordnung des Ganzen über den Haufen geworfen wird. In anderen Fällen mögen bedeutende Störungen überstanden werden, wenn die Intaktheit der Zelle (etwa durch Bildung einer neuen Membran) wieder hergestellt werden kann. Je genauer wir die Zellvorgänge analysieren, um so mehr Vorgänge können wir aus ihnen herausschälen, die sich auf physiko-chemische Gesetzmäßigkeiten zurückführen lassen. Worin besteht also eigentlich der spezifische Charakter des Lebendigen? Nur in der einheitlichen Ordnung des Gesamtgeschehens, welche alle Strukturen der Zelle schafft und unterhält. Ebenso können wir keinem Einzelbaustein des Protoplasmas die

Lebenspotenzen zuschreiben; erst durch das Zusammenwirken aller entsteht das kleinste, ganze, lebende System, die Zelle. So kann z. B. ein Gewebe zu 98 % aus Wasser bestehen; der typische Zustand der Plasmakolloide ist also ohne Wasser unmöglich — und doch wäre es absurd, dem Wasser 'Leben' zuzuschreiben. Ebensowenig können wir diesem oder jenem Eiweißkörper oder Lipoid an sich Lebenseigenschaften zuerkennen; erst in der gesetzmäßigen, zellulären Ordnung erlangen sie den Charakter des Lebendigen. Aus der Erkenntnis, daß die einheitliche, gesetzmäßige Ordnung der ganzen Zelle die Grundlage des Lebens ist, folgt, daß die Suche nach einem 'Urbaustein des Lebenden' (im Sinne der Theorien über mikroskopische oder metamikroskopische 'kleinste Lebenseinheiten') keinen Sinn hat.

Über die physikalisch-chemische Zustandsform im Protoplasma hat die Kolloidchemie eine ungeheure Fülle von Erkenntnissen angehäuft. Freilich müssen wir gestehen, daß wir heute noch nicht wissen, worin die Organisation des Protoplasmas besteht. Immerhin gibt es von seiten der Kolloidchemie bereits Ansätze zum Verständnis der organischen Strukturbildungen. Wir erinnern besonders an die *Röntgen*untersuchung der organischen Gerüststoffe, wie z. B. der Zellulose, die zeigt, daß diese aus kristallinen Teilchen ('Mizellen') in bestimmter Ordnung besteht. Solche regelmäßigen Anordnungen stäbchenförmiger, kolloidaler Teilchen sind wahrscheinlich von großer Bedeutung für den Aufbau des Organischen: nicht nur die verschiedenen Fibrillenbildungen des tierischen Organismus (Muskel-, Nerven-, Widerstandsfibrillen) bestehen aus gerichteten Anordnungen von Mizellen, sondern dies trifft auch für wichtigste Zellbestandteile, wie die Chromosomen und die Spindelstrukturen bei der Zellteilung zu. Wir sehen also, daß die Reihe der physikalischen Strukturen keineswegs mit den Strukturmolekülen und den Kristallen abreißt, jenseits deren es nur mehr Lösungen und durch mechanische Gesetzlichkeiten beherrschte Maschinen gibt, sondern es zeigt sich vielmehr ein kontinuierlicher Stufenbau von den Atomen zu den gewöhnlichen Strukturmolekülen, den Mizellen und den Systemen gerichteter Mizellen. Von den letzteren muß wohl irgendwie ein Übergang erfolgen zu den sich durch Teilung fortpflanzenden Organellen der Zelle.

Gehen wir zu den höheren Stufen der Organisation des Lebendigen über, so haben wir zunächst die sog. '*Zellentheorie*' ins Auge zu fassen. Charakteristisch für die Betrachtungsweise der Zellentheorie ist der summative Gesichtspunkt, in welchem der Organismus morphologisch und physiologisch als eine 'Summe' von Zellen bzw. von Zelleistungen erschien: morphologisch besagte die Zellentheorie, daß die Zelle (d. h. ein Gebilde mit Zellkern und Zytoplasma) der allgemeine und alleinige 'Baustein' des Organischen sei; der vielzellige Organismus bedeutet ein Aggregat von Zellen, die einzeln mit den freilebenden Einzellern zu homologisieren sind. Physiologisch ist die Zelle die elementare Einheit der Funktion. Der Lebensprozeß eines zusammengesetzten Organismus ist nach *O. Hertwig* das höchst verwickelte Resultat der einzelnen Lebensprozesse seiner zahlreichen, verschieden funktionierenden Zellen (vgl. *Virchows* Zellularpathologie, *Verworns* Zellularphysiologie). Selbstverständlich ist nun die Zelle das wichtigste

Strukturelement aller Lebewesen, sowohl der ein- wie der vielzelligen, sowohl der Pflanzen wie der Tiere, und sie bedeutet das kleinste, uns genau bekannte System, das zu selbständigem Leben befähigt ist. Andererseits aber ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß die summative Betrachtungsweise der Zellentheorie nicht ausreichend ist. In physiologischer Hinsicht ist das Gesamtleben des Vielzellers nicht als Summe einzelner Zelleistungen zu verstehen; vielmehr sind die Zellen durch unspezifisch-stoffliche Mittel, wie Nahrungsgemeinschaft, Konstanterhaltung des Wasser-, Salzgehaltes usf., durch das spezifisch-stoffliche Mittel der Hormone, endlich durch die nervösen Korrelationen zu einer Einheit höherer Stufe zusammengeschlossen, die eben darum nicht als Summe von Zelleistungen verstanden werden kann. Auch in morphologischer Hinsicht sind gegen die Zellentheorie Einwendungen zu erheben. Was die Homologisierung der Einzelzellen des Vielzellers mit den Einzellern anlangt, so dürfen wir in dem allgemeinsten Charakter der Zellhaftigkeit ('Protoplasma mit Kern') gewiß die beiden in Parallele stellen; im übrigen aber ist die Zelle des Vielzellers weder morphologisch noch physiologisch mit dem Einzeller zu homologisieren. Höhere Einzeller, wie die Infusorien, besitzen ja im wesentlichen in ihrer einzigen Zelle die ganze Organisation, die im Vielzeller in vielzelligen Organsystemen entwickelt ist: in witziger Weise macht *Ritter* darauf aufmerksam, daß die Zytologen bei der Beschreibung eines im Magen des Rindes vorkommenden Infusors gerade dieselben Ausdrücke anwenden, wie bei der Beschreibung des Rindes, das diese Geschöpfchen beherbergt: Kopfende, Schwanzende, Mund, Ösophagus, kontraktile und reizleitende Fibrillen usf. Weiter hat die neue Forschung gezeigt, daß der Satz 'alle Organismen bestehen aus Zellen' in dieser apodiktischen Fassung nicht richtig ist. Vielmehr spielt Protoplasma, das nicht in typische Zellen differenziert ist, eine relativ bedeutende Rolle. Fälle, wie der der Schlauchalgen, deren meterlange, vielkernige 'Zellen' eine Differenzierung in Wurzeln, Blätter, Stämme, vergleichbar derjenigen vielzelliger Pflanzen, aufweisen, haben immer schon der Lehre von den Zellen als 'Bausteinen' des Ein- und Vielzellenkörpers Schwierigkeiten bereitet. Oder der Herzmuskel stellt ein Syncytium dar, d. h. ein vielkerniges Gebilde ohne Zellgrenzen. Derartige Syncytien kommen im tierischen Körper vielfach vor.

Gegenüber der früheren, atomistischen oder summativen Auffassung treten heute die allgemeinen Struktur- und Aufbaugesetze des Organismus, welche die Vereinigung von Zellen zu höheren Einheiten charakterisieren, in den Vordergrund des Interesses, das sie auch insofern verdienen, als sie leicht ihre Parallele zu den in anderen Geistesgebieten wirksamen Prinzipien erkennen lassen. Nach *Heidenhain* muß an die Stelle der Zellentheorie eine andere Auffassung treten, die er als die 'Theorie der genetischen Systeme' bezeichnet. Viele Organe sind durch Teilung, Spaltung oder Knospung bestimmter Teilsysteme entstanden, die bei der Teilung nicht vollständig auseinanderfallen, sondern vielmehr ein Histosystem höherer Ordnung bilden, das seinerseits wieder Teilungsfähigkeit besitzt, und die Basis noch höherer Teilsysteme bilden kann usf. Diese Histosysteme ordnen sich in aufsteigenden Kreisen an, bis zur Totalität des Gesamtkörpers, indem immer ein übergeordnetes System untergeordnete einschließt (sog. 'En-

kapsis'). Das Histosystem 'Zelle' besteht aus Kern, Zytoplasma, *Golgi*apparat usf. — das Histosystem 'Kern' seinerseits aus Chromosomen und Kernsaft — das Histosystem 'Chromosom' aus Chromiolen und achromatischen Fäden usf. Im Muskel sind als 'Histomeren' folgende Systeme eingeschaltet: Fibrillen, Säulchen, Muskelfasern, endlich der makroskopische Muskel. Ähnlich schnüren sich die teilungsfähigen Drüseneinheiten oder Adenomeren bei der Teilung nicht vollständig durch, sondern bleiben im Zusammenhang, was bei Wiederholung des Vorganges und Streckung in der Achsenrichtung die Drüsenbäumchen ergibt. Ebenso läßt sich nach *Heidenhain* die ungeheure Vielgestaltigkeit der Laubblätter der Pflanzen aus genau dem gleichen Prinzip verstehen. — An Stelle des Begriffs der 'Enkapsis' können wir auch den der *hierarchischen Ordnung* verwenden, der besagt, daß die einzelnen Komponenten des Organismus stufenweise zu immer höheren Einheiten zusammengeschlossen sind. *Woodger* hat diesem Begriff der hierarchischen Ordnung eine eingehende Untersuchung gewidmet, worin er die logistischen Grundlagen dieses Prinzips entwickelte und die damit in Beziehung stehenden Probleme zu klären strebte. — Noch ein weiteres, wichtiges Aufbauprinzip des Organischen muß neben dem der hierarchischen Ordnung ins Auge gefaßt werden: nämlich das Prinzip der Rangordnung und Subordination der Teile, das besonders von *A. Müller* betont worden ist. Innerhalb einer hierarchischen Ordnung sind bei höherer Ausbildung derselben die einzelnen Komponenten nicht gleichwertig, sondern es gibt Unterschiede in ihrer Lebenswichtigkeit: das Auge ist gegenüber der Tränendrüse, der Hoden gegenüber der Prostata 'wesentlicher' und 'lebenswichtiger'. In der Zelle erscheint der Zellkern, im höheren Vielzeller das Zentralnervensystem als das 'zentrale' Organ, d. h. als jenes, woran die Vereinheitlichung des Systems in besonderem Maße gebunden ist. So erscheint der Organismus nicht mehr wie früher in der Lehre vom 'Zellenstaat' als eine Republik von gleichberechtigten und gegeneinander selbständigen Teilen, sondern weit eher als ein hierarchischer, in jeder Stufe vom Führerprinzip beherrschter Aufbau.

Ein allgemein wichtiger Gesichtspunkt ist es ferner, daß die Organisation des Lebendigen, d. h. die Zusammenfügung von Komponenten zu immer höheren Systemen, keineswegs mit dem individuellen Einzelorganismus abreißt. Es gibt höhere Organisationen nicht nur dort, wo, wie etwa bei den Staatsquallen, Einzelpersonen zu einem Stock mit vollendeter Arbeitsteilung verwachsen sind, sondern offenbar sind derartige Organisationen auch möglich, ohne daß eine Verwachsung vorliegt. Das ist zunächst der Fall bei den *Tierstaaten,* etwa der Ameisen, Bienen, Termiten. Die Einzeltiere der verschiedenen Kasten, Arbeiter, Soldaten, Geschlechtstiere, sind ebenso 'Organe' des Insektenstaates, wie die Freß-, Schwimm-, Geschlechtspersonen des Staatsquallenstockes. Die Tätigkeit der spezialisierten Einzeltiere ist koordiniert, geordnet zur Erhaltung des Ganzen — nicht weniger als die Tätigkeit der Einzelzellen und -organe im vielzelligen Organismus. Das Ganze bestimmt — etwa beim Hochzeitsflug, bei der Drohnenschlacht, bei der Heranzucht junger Königinnen, beim Schwärmen — die Leistungen der Einzelbienen, eine bewundernswerte 'Zweckmäßigkeit', die offenbar weit über die 'Einsicht' der Einzelindividuen hinausgeht. Das Ganze erhält sich und 'regeneriert',

wenn etwa beim Tode der Königin neue Königinnen aufgepäppelt werden. Man wird also kaum bezweifeln können, daß alle Kriterien der 'Gestalt' für den Insektenstaat zutreffen.

Ebenso, wie sich durch den Verein von Einzelwesen der gleichen Art höhere Lebenseinheiten, wie die Insektenstaaten und sonstigen Tiergenossenschaften einstellen, so ist ähnliches auch zwischen Einzelwesen verschiedener Arten möglich — und dann sprechen wir von *Symbiose*. Die grundlegende Bedeutung des Symbioseprinzips hat sich vor allem in den letzten 15 Jahren herausgestellt, seitdem die inter- und intrazelluläre Symbiose, die Algen-, Pilz- und Bakteriensymbiose, in den Lichtkreis der Forschung getreten ist. Daß auch aus der Vergesellschaftung von Einzelwesen verschiedener Art ein höheres 'Ganzes', eine 'Gestalt' mit 'neuen' Eigenschaften gegenüber den Komponenten entstehen kann, das zeigen z. B. die Flechten mit ihrer den Algen und Pilzen fremden Sorédienbildung, das zeigen ebenso die Fälle, wo die Symbionten zu förmlichen Organen des Wirtstieres geworden sind, wie z. B. bei den Leuchtsymbiosen, wo komplizierte Organe entstehen, in denen die Leuchtbakterien gesammelt werden.

Von den 'Organisationen', die sich aus der Vergesellschaftung von Organismen gleicher Art und aus dem symbiotischen Verhältnis zweier oder mehrerer Arten ergeben, steigen wir auf zu noch höheren Einheiten. Auf die *Lebensgemeinschaften* oder *Biozönosen* wird heute wohl schon allgemein die System- und Ganzheitsbetrachtung angewendet. *Reswoy* definiert: 'Eine Biozönose stellt ein sich in einem beweglichen Gleichgewicht erhaltendes Bevölkerungssystem dar, das sich bei gegebenen ökologischen Verhältnissen einstellt.' Die Bedeutung dieses 'biologischen Gleichgewichts' ergibt sich speziell aus der angewandten Entomologie und der Hydrobiologie. Die natürliche Biozönose befindet sich in einem Gleichgewichtszustand, aufrechterhalten durch die ständige Vernichtung der Schädlinge. Wird jedoch dieses Gleichgewicht, wie z. B. in reinen, lediglich aus einer Baumart bestehenden Wäldern ohne Unterholz, aufgehoben, so werden auch die natürlichen Parasiten der Schädlinge zurückgedrängt, und es bedarf nur eines geringen Anstoßes, um eine große Störung, d. h. eine Schädlingskatastrophe, herbeizuführen. Andererseits zeigt die biologische Schädlingsbekämpfung durch Einführung und Begünstigung der natürlichen Parasiten mit vollendeter Klarheit die Wichtigkeit des biologischen Gleichgewichts. Vor 30 Jahren vermehrte sich z. B. die aus Australien eingeschleppte Wollaus in kurzer Zeit so, daß alle Zitronenkulturen in Kalifornien dem Untergang geweiht schienen. Es wurde nun in der Heimat der Laus eine große Anzahl eines kleinen Marienkäfers gesammelt, der ausschließlich von der Laus lebt; die Marienkäfer wurden nach Kalifornien gebracht, dort weitergezüchtet und ausgesetzt — und nach wenigen Jahren waren die Plantagen von den Schädlingen befreit.

Letzten Endes bedeutet alles Leben auf der Erde eine große 'Lebenseinheit', eine 'Organisation'. Die Tiere sind auf die Pflanzen angewiesen; denken wir nur irgendeine Organismengruppe aus der großen Harmonie herausgelöst, so würde das Gesamtleben zusammenbrechen, oder wenigstens in eine andere Gleichgewichts-

lage übergehen müssen. So dürfen wir sagen, daß auf der ganzen ungeheuren Stufenreihe von den kleinsten Lebenseinheiten, von den Mizellen zu den Zellen, Histosystemen, Einzelorganismen bis zu den Lebensgemeinschaften und zum Gesamtleben der Erde als Grundgesetze die der hierarchischen Ordnung und der Erhaltung des dynamischen Gleichgewichts zu finden sind. Wir dürfen wohl annehmen, daß diese Prinzipien auf dem Gebiete des Organischen eine ähnlich grundlegende Bedeutung besitzen wie die physikalischen Grundgesetze für die unbelebte Natur.

Wir gehen damit zu dem zweiten Grundprinzip über, das wir neben dem der hierarchischen Ordnung in der obigen Lebensdefinition ausgesprochen hatten: zu dem Prinzip des dynamischen Gleichgewichts. Die Grundeigenschaft des Lebendigen — im Gegensatz zu den unbelebten Naturkörpern, z. B. den Kristallen, ist die Erhaltung im ständigen Wechsel der Teile, in fortwährendem Abbau und Aufbau. 'So lange ein Organismus lebt, befindet er sich in ständiger Zersetzung, und die aufgezehrte Materie wird immer wieder durch neue ersetzt', sagte schon *Johannes Müller*. Halten sich Abbau und Aufbau das Gleichgewicht, dann erscheint das lebendige System, äußerlich betrachtet, stationär. Dieses *Prinzip der Erhaltung im dynamischen Gleichgewicht* ist für alles Lebendige grundlegend. Es ist darum wichtig, daß man bei Voraussetzung dieses Prinzips auf deduktivem Wege zu konkreten Gesetzmäßigkeiten gelangen kann, die einer direkten, empirischen Nachprüfung zugänglich sind. Das hat *Bertalanffy* für das Problem des organischen Wachstums zu zeigen versucht (vgl. *Bertalanffy* 1933 c). Während die physikalische Chemie bis jetzt das Massenwirkungsgesetz zur Definition echter, chemischer Gleichgewichte in geschlossenen Systemen anwendete, wurde von ihm die Frage gestellt, welche Gesetzlichkeiten sich aus letzterem für die dynamischen Gleichgewichte offener Systeme, stationärer chemischer Zustände ergeben. Es läßt sich zeigen, daß unter bestimmten, einfachen Voraussetzungen die Masse in einem stationären chemischen System zunehmen muß; daß sich zweitens für das organische Wachstum ein aus der Gesetzlichkeit stationärer, chemischer Systeme ergebendes, mathematisches Gesetz ableiten läßt; und daß endlich drittens dieses Gesetz tatsächlich auf die Wachstumsvorgänge der Organismen zutrifft. Die erwähnte Wachstumsgesetzlichkeit ist nach *B.* eines der ersten Beispiele dafür, daß sich auch in der Biologie auf dem in der theoretischen Physik allgemein angewendeten Wege, nämlich auf dem Wege der theoretischen Deduktion aus allgemeinen Voraussetzungen, Gesetzlichkeiten gewinnen lassen, die empirisch prüfbar sind und zutreffen; es ist weiter ein gutes Beispiel für die Anwendung der Systemauffassung des Organismus als einer fruchtbaren Arbeitshypothese.

Der Bereich der *ontogenetischen Entwicklung* ist jener, wo die Notwendigkeit 'organismischer' Auffassungsweisen am klarsten zutage tritt. Die klassische Vorstellung auf diesem Gebiete ist die *Weismann*sche Maschinentheorie. Sie war das Prototyp einer 'präformistischen' Auffassungsweise, die annimmt, daß die einzelnen Anlagen für die Organe des Körpers schon in der Eizelle vorgebildet seien und sich im Laufe der Entwicklung auf die verschiedenen Keimteile verteilen. Wir haben schon gehört, daß die Maschinentheorie durch *Drieschs* Versuch widerlegt wurde:

wenn etwa aus einem halben, ja selbst aus einem viertel oder achtel Seeigelkeim ein ganzer Seeigel werden kann, so zeigt das, daß die einzelnen Keimteile nicht unwiderruflich zur Bildung bestimmter Organe prädestiniert sind. Das *Driesch*sche Experiment beweist, daß die Entwicklung irgendeines Teiles von seiner Lage im Ganzen abhängt. Dies ist das Grundgesetz der Entwicklung, daß durch alle Erfahrungen der modernen Entwicklungsmechanik erwiesen wird. Erwähnen wir etwa noch ein zweites, klassisches Beispiel! *Spemann* setzte ein Stückchen aus jener Gegend einer Streifenmolchgastrula, die später zu Epidermis werden soll, in eine Kammolchgastrula ein, und zwar in die Gegend des künftigen Gehirns und umgekehrt. Wird diese Vertauschung zu Beginn der Gastrulation durchgeführt, dann wird die überpflanzte präsumtive Epidermis an ihrem neuen Standort zu einem Teil der Medullarplatte, die überpflanzte, präsumtive Medullarplatte zu einem Teil der Epidermis. Es entsteht bei dem angegebenen Versuch ein Streifenmolch, dessen Gehirn zum Teil aus Kammolchgewebe besteht, das sogar eigentlich Kammolchhaut hätte werden sollen; und dennoch funktioniert dieses Gehirn völlig normal. Was sich also aus einem Keimmaterial entwickelt, das hängt von den Einflüssen ab, die von seiner Umgebung darauf ausgeübt werden. In einem späteren Stadium ist allerdings das Schicksal der Keimteile schon festgelegt: wird die erwähnte Vertauschung an einem älteren Stadium der Gastrula vorgenommen, so wird präsumtive Medullarplatte nun auch dann zu Medullarplatte, respektive zu einem Abkömmling derselben, wenn sie in die Gegend der Epidermis verpflanzt wurde. Wir bekommen also z. B. ein in die Leibeshöhle gerichtetes, natürlich vollkommen sinn- und zweckloses Auge. So müssen wir uns also von der Entwicklung die Vorstellung machen, daß am Anfang den Einzelteilen des Keimsystems die Entwicklungsrichtung noch nicht vorgezeichnet ist. Sie sind nicht vorgebildete Anlagen für die einzelnen Organe, sondern werden erst allmählich in eine bestimmte Entwicklungsbahn gelenkt. Darum ist bei Teilung des Systems oder Verpflanzung usf. in frühen Stadien Regulation und Bildung eines normalen Organismus möglich. Die Festlegung des Schicksals der Keimteile, die sog. Determination (die bei verschiedenen Keimen zu verschiedenem Zeitpunkt erfolgt) geschieht aber im Zusammenhang des Gesamtsystems, unter gegenseitiger Beeinflussung der Teile; nach ihr differenzieren sich die Organe weiter in der einmal eingeschlagenen Bahn, gleichgültig, ob das zu einem sinnvollen, oder, wie im Falle der experimentellen Verpflanzung, zu einem zweckwidrigen Ergebnis führt. Beim Molchkeim geht die Determination des Achsensystems (Wirbelsäule, Zentralnervensystem) nach *Spemanns* berühmten Forschungen aus von einer bestimmten Gegend des Keimes, dem Organisationszentrum; Teile dieses 'Organisators', verpflanzt in beliebige Teile eines anderen Keimes, z. B. die Bauchgegend, veranlassen dort die Bildung eines Achsensystems. Wir bezeichnen die Auffassung der Entwicklung, nach der die Festlegung der einzelnen Keimteile im Zusammenhang des Ganzen erfolgt, als Lehre von der 'Epigenesis'. Auch in dem Sinne ist die ontogenetische Entwicklung eine typische Ganzheitsleistung, als sie in ihren wesentlichen Zügen nicht im Sinne der 'Zellentheorie' aufgefaßt werden kann. Bei den gestaltenden Bewegungen, der Determination und Regulation der Keim-

entwicklung finden wir, daß sie nicht eine Leistung der Einzelzellen ist, sondern durch das jeweilige Gesamtsystem bestimmt wird. So zeigt die ontogenetische Entwicklung klar, daß sie ihrem Wesen nach nicht in summativer und maschineller Weise, sondern nur als ein Geschehen an einem einheitlichen System begriffen werden kann.

In der Lehre vom *Verhalten der Tiere* hat die berühmte Tropismentheorie von *J. Loeb* klassische Bedeutung. Nach ihr erklären sich die tierischen Bewegungen folgendermaßen. Denken wir uns einen symmetrisch gebauten Organismus, ein Infusor, eine Insektenlarve oder einen Regenwurm, auf der einen Seite von einem äußern Einfluß, z. B. von Lichtstrahlen getroffen, so werden die beiden Körperhälften in ungleicher Weise gereizt; es entsteht ein Ungleichgewicht im Organismus, welches dazu führt, daß die Bewegungsorgane auf beiden Seiten in verschiedener Weise arbeiten. Dadurch dreht sich der Körper, bis beide Körperhälften gleichmäßig von den Lichtstrahlen getroffen werden, der Organismus also mit seinem Vorder- oder Hinterende der Lichtquelle zugekehrt ist. Dann ist das Gleichgewicht wiederhergestellt, und der Organismus wird sich bei positiver Reaktion zur Lichtquelle hin, bei negativer von ihr fortbewegen. Die Erforschung des Benehmens der niederen Organismen, das man mit dem englischen Ausdruck als 'Behavior' zu bezeichnen pflegt, hat jedoch erwiesen, daß die tierischen Bewegungen im allgemeinen keineswegs nach dem Schema der Tropismentheorie verlaufen. Charakteristisch für viele Organismen, z. B. die Infusorien, ist vielmehr die 'Bewegung aufs Geratewohl', die mit Hilfe der 'Probiermethode' in den optimalen Bereich führt, respektive ein Verlassen desselben verhindert, indem beim Übergang in eine ungünstigere Situation 'Fluchtreaktionen' erfolgen. Darüber hinaus ist jedoch, wie insbesondere *Alverdes* (1921) feststellt, die Veränderlichkeit des Verhaltens schon bei den wasserlebenden Einzellern ungeheuer groß; d. h. die Reaktion kann bei einem Individuum infolge von 'Stimmungen' jeden Augenblick wechseln. Eine Theorie, die wie die *Loeb*sche, die Organismen als kleine Automaten betrachtet, kann darum ihrem Verhalten in keiner Weise gerecht werden. Dieser nichtmaschinelle Charakter des tierischen Verhaltens ist noch in einer andern Weise deutlich. Wird ein auf Laufen zum Licht eingestellter Krebs oder ein ebensolches Insekt einseitig geblendet, so kann es bei dieser künstlich herbeigeführten Asymmetrie seiner Lichtsinnesorgane entweder nach der sehenden Seite abirren, und daher Kreis- ('Manege-')Bewegungen um die Lichtquelle vollführen; in vielen Fällen läuft es aber trotz der Blendung geradlinig zur Lichtquelle (vgl. *Alverdes* 1931). Wie leicht einzusehen, entspricht nur das erstere Verhalten dem von der tropistischen Auffassung geforderten, nach der das Tier durch die seine beiden Augen treffenden Lichtstrahlen sozusagen in zwei Zügel eingespannt ist, die es geradlinig zur Lichtquelle hinführen, während es beim Entfall des einen Auges, unter dem Einfluß bloß eines 'Zügels', kreisförmig abirren muß. Das zweite Verhalten hingegen trägt den Charakter einer echten 'Ganzheitsreaktion', indem trotz Störung der Körpersymmetrie und der Reizbedingungen auf der einen Seite die Zielgerichtetheit des Verhaltens wiederhergestellt wird. Eine ähnliche Bildsamkeit zeigt sich, wenn etwa bei einem Weberknecht einige Beine amputiert werden, worauf die Koordi-

nation der Beinbewegungen eine andere wird, so daß z. B. das erste Bein der einen Seite statt mit dem zweiten der anderen Seite, gleichzeitig mit dem dritten der letzteren bewegt wird, wobei aber dennoch wieder ein harmonisches Zusammenarbeiten der einzelnen Körperteile zustande kommt. Derartige Versuche zeigen, daß — wenngleich beim normalen Verlaufe die Bewegung automatisch auf dem Wege bestimmter Reflexbahnen und durch bestimmte Zentren gelenkt wird — doch innerhalb des Nervensystems eine erhebliche Bildsamkeit und Regulation vorhanden ist (vgl. bes. *Bethe* 1930). Und es scheint von besonderer Bedeutung, daß gerade beim Studium des Verhaltens der Tiere die 'organismische' Auffassung einen brauchbaren Leitgedanken darstellt, wie dies von *Alverdes* (1933) betont wurde: 'Es schien mir bei Niederschrift der genannten Veröffentlichung noch notwendig, einen besonderen ganzmachenden Faktor für das Zusammenwirken der Teile im Organismus anzunehmen. Seitdem ich jedoch mit jener Arbeitsrichtung mehr bekannt geworden bin, die sich 'Organizismus' nennt, und die in England bereits durch mehrere Biologen, im deutschen Sprachgebiet vor allem durch *v. Bertalanffy* und eine Anzahl Kliniker vertreten wird, bin ich auf die Fiktion des 'psycheähnlichen Agens' nicht mehr zurückgekommen, und verwende den Begriff des 'Organismus' im Sinne der genannten Autoren.'

Von Wichtigkeit scheint die organismische Betrachtungsweise auch für die *Vererbungslehre*. Bekanntlich wissen wir heute, daß als 'Träger' der erblichen Eigenschaften materielle Einheiten, die Gene, fungieren, die in den Chromosomen des Zellkerns lokalisiert sind; darüber hinaus, ist es auf Grund der Kreuzungsexperimente (durch die sog. 'Koppelung' und das 'crossing over') möglich, die Lage der Gene in den einzelnen Chromosomen auf theoretischem Wege zu berechnen; und endlich besitzen wir heute zytologisch-genetische Befunde, die den direkten Beweis für die zuerst theoretisch erschlossene, 'lineare Anordnung' der Gene in den Chromosomen bedeuten. Auf Grund dieser Methoden, deren Schilderung wir uns hier versagen müssen, ist es möglich geworden, sogenannte 'Chromosomenkarten' zu entwerfen, welche im genetisch am besten durchforschten Falle (bei der Obstfliege Drosophila) die Lage von Hunderten von Erbanlagen in den Chromosomen angeben (hinsichtlich der Ergebnisse der Erblichkeitslehre muß auf die bekannten Lehrbücher verwiesen werden; es sei aber die schöne Darstellung von *Woltereck* (1931) genannt, die mit den zu entwickelnden Auffassungen viel Verwandtes enthält).

Diese Ergebnisse der Genetik sind wohl die monumentalste Errungenschaft der modernen Biologie; wir gelangen hier zu Einsichten in den Feinbau der grundlegenden Bestandteile der Zellen, der Chromosomen, die den Erkenntnissen über den Feinbau der Atome von Seiten der anorganischen Wissenschaften wohl als gleichwertig gegenübergestellt werden dürfen.

Allerdings stellen uns diese Ergebnisse auch vor neue Probleme. Wie gesagt, hat man in den vier Chromosomen des bestuntersuchten Tieres, der Drosophila, etwa 400—500 Gene zu lokalisieren vermocht. Überblicken wir die Reihe dieser untersuchten Gene, so müssen wir verschiedene merkwürdige Momente herausheben. Zunächst bezieht sich die Vielzahl dieser Gene, respektive der erblichen

Abänderungen (Mutationen), in denen sie im fertigen Organismus zum sichtbaren Ausdruck gelangen, auf relativ sehr geringfügige Veränderungen des Körperhabitus. Zweitens bedeutet die Mehrzahl der Mutationen krankhafte, abnorme Bildungen. Drittens beziehen sich die vielen hundert untersuchten Gene der Drosophila auf ganz wenige Organe, die meisten auf die Ausbildung der Flügel (von normal entwickelten Flügeln über die verschiedensten Um- und Mißgestaltungen bis zur völligen Flügellosigkeit), auf die Augen (Augenfarbe von Rot über viele Zwischenstufen bis Weiß; Größe der Augen von der normalen Facettenzahl, 780, bis zur Form 'bar', Bandauge, mit nur 68, 'ultrabar' mit 25 Facetten), eine kleinere Anzahl auf die Färbung des Körpers, die Ausbildung der Körperborsten usf. Viertens endlich erscheint jedes der vier Chromosomen der Drosophila geradezu erfüllt von Anlagen für Verschiedenheiten der Flügel und Augen. Nun besteht aber doch eine Drosophila nicht bloß aus Flügeln, Augen und Borsten, sondern diese Organe bedeuten nur einen ganz winzigen Anteil ihrer Organisation. Nach Analogie der erwähnten Organe wäre anzunehmen, daß auch für die anderen Körperteile, die Extremitäten, die so komplizierten Mundgliedmaßen, das Chitinskelett, die ganze innere Organisation des Tieres mit Verdauungsapparat, Ausscheidungs- und Zirkulationsorganen, Nervensystem usf. viele Gene vorhanden sein müßten. Es bereitet aber Schwierigkeiten, wo alle diese vielen Tausende von Genen in den Chromosomen ihren Platz finden. Ziehen wir zur Verdeutlichung noch ein anderes Beispiel heran. Niemand wird wohl bezweifeln, daß die vom Menschen zu vererbenden Eigenschaften, und damit die Zahl der menschlichen Gene, ungeheuer zahlreicher sein muß, als die der niederen Organismen. 'Die 24 Chromosomen, in denen die Millionen von Erbeigenschaften des Menschenkörpers und Menschengeistes nach der 'Gentheorie der Vererbung' als materielle Anlagen Platz finden, sind aber nicht größer als die 24 Chromosomen einer einfachen Pflanze oder eines Strudelwurms' (*Woltereck*).

Wie gesagt, beziehen sich die untersuchten Eigenschaften, resp. Gene auf kleine Besonderheiten der Ausgestaltung der einzelnen Organe. Der eigentliche Bauplan der Gattung 'Drosophila' wird durch sie nicht verändert, ja nicht einmal der Kreis der Artmerkmale von 'Dr. melanogaster' überschritten. Warum man keine Gene für die gesamten Organisationsverhältnisse und systematischen Charaktere der Gruppen: Protostomier, Arthropoden, Insekten, Dipteren, Drosophila, Dr. melanogaster, denen die fraglichen Tiere angehören, aufzufinden vermag — darauf antwortet man gewöhnlich mit dem Hinweis, daß diese höheren systematischen Charaktere aus naheliegenden Gründen einer Erbanalyse nicht zugänglich sind. Aber diese Erklärung scheint aus den oben angedeuteten Momenten kaum ausreichend. Von mancher Seite wurde vorgeschlagen, daß nur die Merkmale der Unterarten und Arten durch in den Chromosomen lokalisierte Gene vererbt werden sollen, die höheren systematischen Charaktere, die Organisationsmerkmale, hingegen durch das Plasma. Obwohl es heute ausgemacht ist, daß es auch plasmatische Erbträger gibt, erscheint die genannte Hypothese doch als recht kümmerlich und durch die Tatsachen nicht gerechtfertigt.

Bei dieser Sachlage könnte nun eine 'organismische' Auffassung des Vererbungsgeschehens ein Ausweg sein, der einerseits eine völlige Einordnung der bewundernswürdigen Ergebnisse der Genetik gestattet, andererseits aber über die ausgeführten Schwierigkeiten hinweghilft. Wir müssen uns frei machen von einer summativen Auffassung des Vererbungsgeschehens. Die Chromosomen stellen nicht eine Aneinanderreihung von Genen dar, von denen das eine etwa zinnoberrote Augenfarbe, das nächste Min aturflügel, weitere Bandaugen und kurze Borsten usf. hervorbringen; sondern der *ganze* Organismus des fertigen Tieres wird vom *ganzen* Genom der Keimzelle hervorgebracht. Wenn wir aber von 'Genen' sprechen, so bedeuten diese nichts anderes als den Ausdruck bestimmt gelagerter Verschiedenheiten im Genom. Was wir tatsächlich feststellen, ist ja lediglich dieses: wenn wir etwa eine stummelflügelige mit einer normalflügeligen Drosophila kreuzen, so zeigt die mathematische Analyse des Vererbungsgeschehens (auf Grund von Koppelung und Crossing over), eventuell unterstützt von der direkten, zytologischen Beobachtung, daß an einem bestimmten Lokus eines bestimmten Chromosoms eine Verschiedenheit zwischen diesen beiden Rassen besteht. Es bringt aber nicht das einzelne Gen *für sich* einen so oder so gestalteten Flügel hervor, sondern daß überhaupt Flügel (und alle die ungezählten anderen Organe) gebildet werden, das ist das Werk des *ganzen* Genoms; nur daß diese Bildung etwas verschieden sein wird, je nachdem, welches Molekül etwa an dem betreffenden Chromosomenlokus steht. Diese *Verschiedenheit* ist es, deren Ursache an dem fraglichen Orte als sog. 'Gen' lokalisiert ist. Die Gene sind Ausdruck von kleinen Verschiedenheiten zweier im großen Ganzen übereinstimmender Genome, nicht aber Anlagen für die Bildung einzelner Organe. Man kann auch, mit *Woltereck*, so weit gehen, einen Chromosomenlokus lediglich für eine sensible, störbare Stelle des Keimgefüges anzusehen; mit dieser Auffassung würde übereinstimmen, daß erstens experimentell Mutationen durch schädigende Einflüsse (*Röntgen*strahlen, hohe Temperatur usf.) ausgelöst werden können, und daß weiter die experimentellen Mutationen mindestens zu einem großen Teil den Charakter von Abnormitäten haben. Ist eine Störung des Keimgefüges besonders stark, dann verhindert sie überhaupt die Entwicklung, und wirkt als ein an einem bestimmten Ort lokalisierter 'Letalfaktor'; ist sie schwächer, so kommt es zu Defektbildungen. Bei einer derartigen Auffassung fallen die Schwierigkeiten für das Verständnis der Gene, die Frage nach den Genen für die höheren systematischen Charaktere, die Platzfrage usf. weg, während andererseits die tatsächlichen Ergebnisse der Genetik vollkommen unangetastet bleiben.

Wenn die Vererbung der Organismen (den Menschen eingeschlossen) ein Ausdruck der Beharrung in einer bestimmten Lebensnorm bedeutet, so ist die Erbänderung ein solcher für die Wechselhaftigkeit des Lebenden, und beide zusammen ergeben die Beharrung im Wechsel, die das tiefste Wesen des Lebens ausmacht. Auch auf dem Gebiete der *Stammesentwicklung* dürfte die organismische Auffassung zu neuen Gesichtspunkten führen können. Die darwinistische Vorstellung war ja, daß sich durch richtungslose, zufällige Abänderung unter der Wirkung der natürlichen Selektion die organischen Formen herausgebildet hätten. Das Ungenügen

dieser Auffassung wurde bereits dargetan. Im Experiment finden wir, daß richtungslose, erbliche Abänderungen vielfach vorkommen; bei der Drosophila sind es, wie gesagt, viele hundert, und beim Löwenmäulchen sollen nach *Baur* bei etwa 10 % der Individuen Kleinmutationen auftreten. Daneben gibt es aber, wie wir wissen, 'gerichtete Mutationen', die generationenlang unter dem Einflusse gleicher Lebensbedingungen (erhöhter Temperatur) bei Drosophila fortschreiten. Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß die phylogenetische Entwicklung durch irgendeine Art von gerichteter Mutation zustande gekommen sein muß. Betrachten wir irgendeine phylogenetische Metamorphose, etwa die Stammreihe des Pferdes, so können wir uns dem Eindruck nicht entziehen, daß solche Bildungen der Ausdruck eines durch lange Generationen beharrenden, aber in sich keineswegs zweckgerichteten Prozesses sind. Wir kommen damit zur Annahme eines orthogenetischen Prinzips in der Entwicklung. *Abel* hat in diesem Sinn ein 'Trägheitsgesetz' der Entwicklung aufgestellt und es besonders an der Entwicklung der Pferde aufgezeigt, die trotz öfters eingetretenem Wechsel der Lebensbedingungen in der einmal eingeschlagenen Spezialisationsrichtung (z. B. Steigerung der Körpergröße, Verminderung der Zehenzahl usf.) vom frühtertiären Eohippus zum modernen Equus beharrt. Ein anderes, schönes Beispiel ist die Entwicklung der ausgestorbenen Säugetierfamilie der Titanotherien, in deren verschiedenen Zweigen Hörnerbildungen auftraten, die immer größer wurden und endlich monströse Dimensionen erreichten. Hier haben wir also eine unaufhaltsame Tendenz, immer größere Hörner zu bilden. Als drittes Beispiel sei die Entwicklung des Großhirns der Säugetiere erwähnt: nach *Dubois* verhält sich die relative Größe des Großhirns (und damit die Zahl der Nervenzellen) bei Spitzmaus, Maulwurf, primitiven Huftieren, den übrigen Huftieren, den Menschenaffen, dem Menschen, wie 1 : 2 : 4 : 8 : 16 : 64, so daß es sich hier wahrscheinlich um eine Verlängerung der Zahl der Zellteilungen handelt: sei n die Zahl der Zellteilungen im Großhirn bei der Spitzmaus, so ist diese Zahl beim Maulwurf $n + 1$, bei den niederen Huftieren $n + 2$, den höheren $n + 3$, den Menschenaffen $n + 4$, beim Menschen $n + 6$. Wahrscheinlich handelt es sich hier nicht um eine Anpassung an eine kompliziertere Lebensweise, sondern die Verdoppelung der Zellenzahl ist zunächst aus irgendwelchen inneren oder äußeren Bedingungen ohne Rücksicht auf den Bedarf vor sich gegangen, und dann erst ist, wie *Versluys* (1932) mit Recht betont, eine — höchstwahrscheinlich längst nicht vollständige — Ausnützung der dadurch ermöglichten, höheren psychischen Leistung eingetreten. Die im Sinne solcher orthogenetischer Entwicklung entstehenden Bildungen können entweder — wie im letzteren Beispiel — funktionell ausgenutzt und in den Dienst neuer Aufgaben gestellt werden, oder auch — wie in dem der Titanotherien — zu fehlgeschlagenen Anpassungsreihen und Sackgassen in der Entwicklung führen. Wenn diese Auffassung richtig ist, so würde das bisher schwierigste Problem der Entwicklung minder gefährlich erscheinen. Es war ein Haupteinwand gegen die Selektionslehre, daß sie keine Erklärung gibt für die Entstehung komplizierter Organe, wie etwa eines Auges, bei welchen eine große Anzahl von Teilen harmonisch zusammenpassen muß, und die also nicht durch richtungslose Abänderung der einzelnen Teile zustande gekommen sein können. Wenn etwa *Bleuler* die un-

endlich geringe Wahrscheinlichkeit ausrechnete, die beim Walten reiner Zufallskräfte etwa die Entstehung eines Auges hätte, so könnte es sich tatsächlich beim Lebendigen um höchst komplizierte Gleichgewichtszustände handeln, so daß nicht alle 'Zufälle' gleich möglich wären, sondern durch die gestaltenden Kräfte bestimmte Möglichkeiten ausgezeichnet sind. Für eine solche Auffassung lassen sich mancherlei morphologische, genetische, biochemische und paläontologische Momente anführen (vgl. *Bertalanffy*, 1933a); durch sie erscheint das prinzipielle Verständis der Phylogenie und der Entstehung des 'Zweckmäßigen' wesentlich erleichtert.

4. DIE ALLGEMEINE BEDEUTUNG DER ORGANISMISCHEN AUFFASSUNG

Wir haben in den vorhergegangenen Abschnitten zu zeigen versucht, wie sich eine 'organismische Auffassung' heute als eine Überwindung des Mechanismus-Vitalismus-Streites herauskristallisiert, und wie sie eine Arbeitshypothese bedeutet, die fruchtbare Fragestellungen eröffnet. Nun bleibt uns noch die Aufgabe, die allgemein geistige Bedeutung dieser Auffassung zu untersuchen; denn sie ist ja, wie wir sagten, keine Einzelerscheinung, sondern tief eingebettet in die allgemeinen Tendenzen unserer Zeit.

Wir beginnen mit einem Problem, das speziell auch für unterrichtliche Behandlung der Biologie von Bedeutung ist: mit dem Problem der sog. 'Zweckmäßigkeit'. Seit *Schmeil* ist ja die ökologische oder 'biologische' Betrachtungsweise im Unterricht herrschend. Und es ist ihr großes Verdienst, in der Schule an die Stelle der Betrachtung von Museumskadavern und Pflanzenleichen den Blick auf den lebenden Organismus gelenkt, an die Stelle der bloßen Beschreibung der äußeren Form die Betrachtung lebendiger Organismen gesetzt zu haben. Andererseits ist diese Betrachtungsweise nicht frei von Gefahren, und es ist darum für die unterrichtliche Behandlung wichtig, sich darüber klar zu werden, was die moderne theoretische Biologie über das Zweckmäßigkeitsproblem zu sagen hat.

Goethe hat einmal das ganze Problem in einem einzigen Satze ausgesprochen: Der Ochse hat nicht Hörner, um zu stoßen, sondern weil er Hörner hat, stößt er. 'Zweckmäßigkeit' bedeutet, daß irgendwelche organischen Vorgänge oder Bildungen im Hinblick auf den erst in Zukunft zu erreichenden Zweck, in Voraussicht auf diesen gebildet respektive durchgeführt werden. Nun ist aber — wie besonders von *Ungerer* klar ausgeführt — diese sog. 'Zweckmäßigkeit' bloß eine Fiktion: es ist, 'als ob' in den organischen Vorgängen ein Zweck verfolgt würde, nämlich die Erhaltung des Organismus nach Funktion oder Form. Das heißt aber nichts anderes als: es ist, 'als ob' diese Erhaltung gewollt, beabsichtigt wäre; in dem 'Als Ob' aber liegt, daß man zugleich von dem 'Wollen' und 'Beabsichtigen' und erst recht von einem hinzugehörigen beabsichtigenden und wollenden Subjekt nichts wisse und nichts wissen könne — und auch nichts wissen wolle. Würden wir behaupten, daß die organischen Einrichtungen im Hinblick auf einen bestimmten Zweck geschaffen sind, so würde das bedeuten, daß wir den Organismen und ihren Teilen eine höchst mysteriöse, oft — man denke nur an komplizierte Instinkte — unsere menschliche Voraussicht weit übersteigende Einsicht zuschreiben müssen.

Wohl aber ist es Tatsache, daß, wie schon wiederholt betont, die Vorgänge im lebenden Organismus in einer zur Erhaltung desselben beitragenden, komplizierten Weise *geordnet* sind — eine Ordnung, deren Beschreibung und Erklärung eben die Aufgabe der Biologie darstellt. Über diese Geordnetheit der Prozesse im Organismus kann gar kein Streit sein, ebensowenig darüber, daß die Feststellung der physiko-chemischen *Einzel*prozesse über sie nichts aussagt. Diese Geordnetheit des Geschehens zur Erhaltung einer bestimmten Struktur ist freilich in den Organismen in einem uns immer wieder in Erstaunen setzenden Ausmaße gegeben; in einfachster Form kommt sie jedoch schon anorganischen Systemen (den sog. 'Gestalten') zu.

Es gibt viele Merkmale der Organismen, denen gegenüber eine 'Zweckmäßigkeits'betrachtung nicht angewendet werden kann. Dazu gehören viele gerade systematisch wichtige Merkmale — man denke etwa an die Vielgestalt der Blattformen, rund, oval, lanzettlich, gezackt, gesägt usf., die für ihre Funktion gleichgültig ist; oder an die charakteristische Anzahl der Wirbel, wobei ein Säugetier mit sieben Halswirbeln ebensowohl ein Maulwurf wie eine Giraffe sein kann. In diesen morphologischen Charakteren scheinen sich bestimmte Aufbaugesetze oder 'Stiltypen' auszusprechen, die an sich mit Nützlichkeit nichts zu tun haben, sich aber jedesmal mehr oder minder gut den verschiedensten Lebenssituationen anzupassen vermögen — so ähnlich, wie man im gotischen, Barock- oder Rokokostil bauen, und in jedem dieser Stile Gebäude für die verschiedensten Zwecke, Kirchen, Rathäuser, Schlösser usf. errichten kann. In diesem Sinne wies *Goebel* darauf hin, daß viele Organbildungen der Pflanze nur als Ausdruck innerer Formgesetze verständlich sind, die dann zugunsten bestimmter Funktionen 'ausgenützt' werden können. Sein Hauptargument ist, daß die Mannigfaltigkeit der Organbildungen größer ist als die Mannigfaltigkeit der Lebensbedingungen; man denke etwa an die Formenfülle der Foraminiferen oder Radiolarien, die sich in einem und demselben Meeresteil, also einem durchaus monotonen Lebensraum, vorfinden.

Die organismische Auffassung der Biologie hat ihre genauen Analoga in den benachbarten Wissensgebieten. Wenn wir vor allem die *Psychologie* betrachten, so sind wir überrascht von dem Parallelismus der ganzen Problemsituation. Früher war die einzige Deutung für die Ordnung der psychologischen Prozesse, sie auf feste 'Maschinen'strukturen zurückzuführen. Wir haben auf der einen Seite die elementaren Reize, z. B. der einzelnen Netzhautpunkte, auf der anderen Seite kunstvoll angeordnete Strukturen, sozusagen Telegraphendrähte, die Nervenfasern, welche die Fortleitung der Reize besorgen und dafür verantwortlich sind, daß auch im Gehirn mosaikartig wieder ein geordnetes Geschehen entsteht, dem die geordnete Wahrnehmung, z. B. das Gesichtsbild, entspricht. Im Gegensatz dazu ist es der Grundsatz der modernen *Gestaltpsychologie*, die Geordnetheit des psychischen Geschehens nicht auf primär geordnete, feste Strukturen zurückzuführen, sondern auf die innere Dynamik des Systems. Gestalten nennt man nach *von Ehrenfels* diejenigen psychischen Zustände und Vorgänge, deren charakteristische Eigenschaften und Wirkungen aus artgleichen Eigenschaften und Wirkungen ihrer sog. Teile nicht zusammensetzbar sind ('1. *Ehrenfels*-Kriterium'). Eine gesehene Figur, eine

Melodie, ein verständiger Satz ist mehr als die Summe der betreffenden Farbpunkte, Tonempfindungen und Wortbedeutungen. Weiters kann dieselbe Raumgestalt in anderen Farben und an anderen Orten des Gesichtsfeldes, dasselbe musikalische Motiv in anderen Tonhöhen, derselbe Sinn in anderen Worten vorgeführt werden: Gestalten sind also, nach dem sog. '2. *Ehrenfels*-Kriterium', transponierbar. *Köhler* legte sich dann die Frage vor, ob es derartige Gestalten nicht auch im Bereiche der Physik gebe; und er zeigte, daß tatsächlich die physikalischen Systeme nicht bloße Summen, bloße 'Und-Verbindungen' sind, sondern daß sie den angeführten *Ehrenfels*-Kriterien entsprechen. In physikalischen Systemen hängt ganz allgemein der Zustand (z. B. die Ladungsverteilung auf einem elektrisch geladenen Leiter) oder das Geschehen (z. B. die Verteilung eines stationären Stromes in elektrischen Leitern) von den Bedingungen im Gesamtsystem ab, und solche Systeme können daher als Gestalten bezeichnet werden. Auf diese Weise trägt also die Physik keineswegs allgemein jenen summativen Charakter, den man ihr gewöhnlich zuschreibt, und der ja bei der Begründung des üblichen biologischen 'Mechanismus' (vgl. 2. Kap.) vorausgesetzt wird.

Auf diese Weise ordnet sich jene Auffassung vom Leben, die *Bertalanffy* als die 'organismische' bezeichnet, einem allgemeinen Naturbild ein, das alle Gebiete, von den physikalischen über die organischen bis zu den psychologischen in sich enthält (vgl. *Bertalanffy*, 1933 b). An dieser Stelle ist der Entwicklungen zu gedenken, welche die organismische Auffassung in England erfahren hat, und die weitgehend parallel mit den davon unabhängigen Entwicklungen im deutschen Sprachgebiet verlaufen sind. *Haldane* betrachtet als charakteristisch für den Organismus die Selbstbehauptung, in der er seine Struktur und Funktion dauernd aufrecht erhält, respektive vererbt; wir sind nach seiner Meinung außerstande, diese Selbstbehauptung in physikalisch-chemischen Begriffen adäquat zu beschreiben, denn je tiefer wir in das Wesen der physiologischen Aktivität eindringen, desto schwieriger werde es, eine physiko-chemische Erklärung für die organische Koordination zu finden. Während es so für *Haldane* als eine zureichende Erklärung biologischer Tatsachen erschien, sie der Organisation des fraglichen Systems zuzuschreiben, ist es, wie *Needham* (1932) ausführt, im Gegensatz dazu nach der organismischen Biologie *Bertalanffys* und *Woodgers* die Aufgabe, zu erforschen, worin die Organisation besteht, die das eigentliche Zentralrätsel der Biologie darstellt. *Lloyd Morgan* und *Whitehead* haben dann den Begriff des 'Organismus', ähnlich wie in Deutschland die Gestalttheorie, auch auf das Unbelebte ausgedehnt. Das Charakteristikon des 'Organsimus' in *Morgans* Sinn ist, daß seine Teile ihre charakteristischen Eigenschaften dem Ganzen, der Verbindung aller Teile verdanken, so daß sie sie nach dessen Zerstörung verlieren. In diesem Sinne erscheint die ganze Welt als eine große Hierarchie von 'Organismen', angefangen vom Atom und Molekül, über die kolloidale Einheit, die Zelle, den vielzelligen Organismus und die Staatenbildung von Organismen. Den wohl tiefsinnigsten Ausdruck dieses neuen Weltbildes hat es in dem 'Organic mechanism' des großen englischen Logikers *Whitehead* erfahren. Die Kluft zwischen lebender und toter Materie ist nach ihm zu problematisch, um das Gewicht einer so willkürlichen Annahme zu

tragen, wie der vitalistischen, die einen wesentlichen Dualismus voraussetzt. Die wahrhaften, dauernden Wesenheiten sind Organismen, in denen der Plan des Ganzen die Merkmale der verschiedenen untergeordneten Organismen beeinflußt, die ihm angehören, ein Prinzip der Veränderung, welches ganz allgemein ist und keine Besonderheit der lebenden Körper bedeutet. In diesem Sinne findet in *Whiteheads* großzügiger Kritik der modernen Geistesentwicklung die Zurückweisung des Mechanismus (im Sinne der summativen Auffassung und der Maschinentheorie) durch intuitive Genien wie *Berkeley*, *Shelley*, *Wordsworth* ihre wissenschaftliche Rechtfertigung. So rührt die Wissenschaft nach ihm an einem neuen Aspekt, der weder rein physikalisch noch rein biologisch ist. Sie wird zum Studium von Organismen. Die Biologie ist das Studium der größeren Organismen, die Physik der kleineren.

In dem angedeuteten Sinne vermag unsere Auffassung vom organischen Leben eine Grundlage für unsere Welt- und Lebensanschauung überhaupt zu bilden. Es ist ein ungeheuer düsteres Weltbild, das der biologische Mechanismus uns entwarf. Im leeren, dunklen Raume ballten sich Elektronen und Atome, nur beherrscht von den physikalischen Kräften; sie erzeugten unter besonderen Umständen Lebewesen, deren Entwicklung nach der Lehre *Darwins* nicht weniger durch die Gesetze des Zufalls bestimmt war; und endlich den Menschen, dessen weltumspannendes Denken als ein ziemlich überflüssiger Nebeneffekt dieses nach starren Regeln verlaufenden Geschehens, dessen freier Wille nichts als eine Selbsttäuschung ist. Der Utilitätsfanatismus des Darwinismus, der jede Lebenserscheinung nur nach ihrer Nüztlichkeit abschätzt, das Schlagwort vom Lebenskampfe, welches das grausige Spiel des Fressens und Gefressenwerdens als Quintessenz des Lebens betrachtet, mußte — wie es der Ausdruck des Lebensgefühls einer auf bloße Nützlichkeit eingestellten Zeit war — andererseits auch für den einzelnen zu einer materialistischen, harten und grausamen Weltanschauung führen. Aber freilich sind auch die weltanschaulichen Gefahren des Vitalismus nicht geringer. Der Vitalismus bedeutet, daß das Leben überhaupt nicht objektiv naturwissenschaftlich, sondern nur spekulativ oder intuitiv zu erfassen sei. Geben wir zu, daß die Biologie als Naturwissenschaft unmöglich ist, so gleiten wir unrettbar zum Okkultismus, Spiritismus, zur Theo- und Anthroposophie ab. Es ist kein Zufall, daß zahlreiche Vertreter des modernen Vitalismus sich dem spiritistischen Lager anschlossen; das ist nur der letzte Schritt auf einem konsequenten Wege.

Wie wohl unsere ganzen Ausführungen gezeigt haben, ist aber andererseits eine Klärung der Welt- und Lebensanschauung nur unter Berücksichtigung der Biologie möglich. Wir haben ja gesehen, wie diese gewissermaßen den Brennpunkt der wissenschaftlichen Entwicklungen unserer Tage bedeutet: der 'Begriff des Organismus' ist geradezu der Zentralbegriff des modernen Weltdenkens.

Wenn aber die allgemeinen Probleme der Biologie ein unerläßliches Fundament für die Weltanschauung bedeuten, so kann das nichts anderes heißen, als daß sie von größter pädagogischer Wichtigkeit sind. Ein Arbeitsunterricht in der höheren Schule, der das Verständnis für diese Fragen erweckt, die unterrichtliche Behandlung von Problemen, wie Mechanismus und Vitalismus, Kausalität und

Zweckmäßigkeit, Körper und Seele, Entwicklungslehre usf. wird, wie ja wiederholt von berufener Seite, so von *Bavink, Smalian, Schönichen* u. a. betont worden ist, ein wertvolles, für das ganze Leben richtunggebendes Bildungsgut bedeuten. In der Tat finden wir ja heute die grundlegende pädagogische Wichtigkeit der Biologie in weitestem Maße anerkannt. Zu wünschen wäre jedoch, daß nicht vergessen werden möge, daß auch die rein theoretischen Aspekte der Biologie von großer Wichtigkeit sind. Gerade bei dem gegenwärtigen Zustande unseres Wissens ist die Pflege der allgemeinen Zusammenhänge und Beziehungen der Biologie von besonderer Wichtigkeit. So wie unsere Wissenschaft heute ist, mit einer Fülle von Einzelergebnissen, ist eine bis ins Äußerste gehende Spezialisierung in ihr geboten. Der Spezialforscher irgendeines Gebietes hat Mühe, bei dem ungeheuren, ständig anwachsenden Material auch nur in diesem auf dem Laufenden zu bleiben; selten und nur schwer wird er bei dem heutigen Stand der Biologie zu einer Überschau der allgemeinen Resultate gelangen können. Auch die Aufteilung der Biologie auf Zoologie, Botanik, Physiologie (in der medizinischen Fakultät) und Anthropologie hat in der Zerspaltung eines geschlossenen Gebietes ihre unleugbaren Gefahren. In diesem Sinn scheint der Wunsch berechtigt, daß der notwendigen Spezialisierung als Gegengewicht eine synthetische Betrachtung an die Seite tritt, daß neben den für Zoologie und Botanik bestehenden Lehrstühlen auch solche für allgemeine und theoretische Biologie geschaffen würden. Die Schweiz z. B. ist hier voraus: an der Universität Basel existiert bereits eine ordentliche Professur für 'theoretische Biologie'. *Bavink* schrieb in diesem Sinne gelegentlich einer Besprechung von *Bertalanffys* 'Theoretischer Biologie': 'Es dürfte auch wirklich an der Zeit sein, daß solche Lehrstühle gegründet werden, denn die heute fast alle in der Hauptsache experimentell arbeitenden Forscher haben einfach keine Zeit mehr, ein solch umfassendes theoretisches Material ... in sich zu verarbeiten. Das erfordert — nun, meinetwegen sage man: neue Spezialisten. Aber irgendwo und irgendwann ist ja auch für theoretische Physik der erste besondere Lehrstuhl gegründet worden.'

Auf diese Weise dürften diese Betrachtungen wohl gezeigt haben, daß die neue Auffassung, zunächst auf dem Boden der Biologie erwachsen, zu einem allgemeinen Weltbilde sich zu erweitern vermag.

LITERATUR

O. Abel, Das biologische Trägheitsgesetz. Biol. Gen. 4. 1928. — *F. Alverdes*, Neue Bahnen in der Lehre vom Verhalten der niederen Tiere. 1923. — *Ders.*, Die Frage nach der Ganzheitlichkeit in den Verhaltungsweisen der Tiere. Biol. Gen. 7. 1931. — *Ders.*, Nochmals über die Ganzheit des Organismus. Zool. Anz. 104. 1933. — *L. v. Bertalanffy*, Kritische Theorie der Formbildung. 1928. — *Ders.*, Lebenswissenschaft und Bildung. 1930. — *Ders.*, Theoretische Biologie. Erster Band. 1932. — *Ders.*, Betrachtungen über einige Probleme der Morphologie. Biol. Gen. 9 (*Versluys*-Festschrift). 1933a. — *Ders.*, Das organismische Weltbild. Preuß. Jahrb. 1933b. — *Ders.*, Physikalisch-chemische Theorie des Wachstums. Biol. Zentralbl. 53. 1933c. — *A. Berthe*, Studien über die Plastizität des Gehirns. I. Arch. f. d. ges. Physiol. 224. 1930. — *H. Driesch*, Philosophie des Organischen. 4. Aufl. 1928. — *J. S. Haldane*, Die philosophischen Grundlagen der Biologie. Übersetzt von *A. Meyer*. 1932. — *M. Heidenhain*, Formen und Kräfte in der lebendigen Natur. Roux' Vortr. 32. 1923. — *Ders.*, Ein vorläufiger Bericht

über die Spaltungsgesetze der Blätter. Zeitschr. f. Anat. u. Entw.-Gesch. 90. 1929. — *H. Jordan*, Allgemeine vergleichende Physiologie der Tiere. 1929. — *Ders.*, Die Logik der Naturwissenschaften. Biol. Zentralbl. 52. 1932. — *W. Köhler*, Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. 1924. — *Derselbe*, Gestalt Psychology. 1932. — Lehrbuch der allgemeinen Physiologie. Hrsg. von *E. Gellhorn*. 1931. — *A. Meyer*, Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis. Bios Bd. I. 1934. — *J. Needham*, Thoughts on the problem of biological organization. Scientia 26. 1932. — *C. Oppenheimer*, Zellvorgänge. In 'Lehrb. d. allg. Physiol.'. 1931. — *W. E. Ritter* and *E. W. Bailey*, The organismal conception. Univ. Calif. Publ. in Zool. 31. 1928. — *E. S. Russell*, The interpretation of development and heredity. 1930. — *K. Sapper*, Philosophie des Organischen. 1928. — *J. Spek*, Die Zelle als morphologisches System. In Lehrb. d. allg. Physiol. 1931. — *E. Ungerer*, Der Aufbau des Naturwissens. Die Pädagogische Hochschule. 2. 1930. — *J. Versluys*, Periodische Zellteilung und ihre Bedeutung für die Entstehung neuer Formen im Tierreich. Vortr. d. Vereins z. Verbr. naturwiss. Kenntnisse in Wien. 72. 1932. — *A. N. Whitehead*, Science and the modern world. 1925. — *J. H. Woodger*, Biological principles. 1929. — *Ders.*, The 'Concept of organism' and the relation between Embryology and Genetics. 1—3. The Quart. Rev. of Biol. 5/6. 1930/31. — *R. Woltereck*, Vererbung und Artänderung. In 'Das Lebensproblem'. Hrsg. von *H. Driesch*. 1931.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

WEGE DER ALTERTUMSWISSENSCHAFT

Von Hans Oppermann

Der letzte Bericht versuchte zu zeigen, welche Entsprechungen zwischen der Entwicklung der Altertumswissenschaft und der des deutschen Geisteslebens seit dem Kriege bestehen, und welche Folgerungen sich daraus für die Stellung der Antike innerhalb der deutschen Bildung der Gegenwart ergeben. Die heute vorliegende Literatur gibt Gelegenheit, verschiedene Wege zu betrachten, auf denen man jüngst die Bildungswerte des griechisch-römischen Altertums fruchtbar zu machen versuchte. Dabei gehe ich von *Berves* wichtigem Aufsatz (1) '*Antike und nationalsozialistischer Staat*' aus, der zu dem Besten gehört, was in letzter Zeit zu der Frage 'Antike und wir' gesagt wurde.

Fast alle derartigen Äußerungen aus den Kreisen der Fachwissenschaft zeigen apologetischen Charakter. Die traditionell überkommene Stellung der Antike als Bildungsmacht wird hier wie eine Festung gegen Angriffe von den verschiedenen Seiten verteidigt. Und obwohl in diesen Kämpfen Stellung auf Stellung verloren ging, ist eine grundlegende Änderung nicht eingetreten. So verständlich solch rechtfertigende Haltung gerade bei Fachvertretern ist, so glaube ich doch, das diese Position eines 'Es geht um die Antike' im Ansatz verfehlt ist. Nein, es geht um uns, um Deutschland. Erst wenn wir diese Tatsache in ihrem vollen Gewicht begriffen haben, wenn wir von ihr aus die Frage ohne bewußte oder unbewußte Vorbehalte stellen, wenn wir uns selbst im Fragen einsetzen, nur dann werden wir zu einer Antwort kommen, die an die Einfachheit und innere Notwendigkeit dessen heranreicht, was Nichtfachleute von Nietzsche bis zu führenden Männern der Bewegung zu dieser Frage gesagt haben. Diese Antwort läßt sich nicht aus der Geschichte gewinnen, indem man aus der bisherigen Entwicklung europäisch-deutschen Geisteslebens am Bilde der Antike folgert, dies müsse auch in alle Zukunft so sein. Sie ergibt sich nur, wenn der Altertumswissenschaftler sich entschlossen in sein Volk hineinstellt, nur ihm dient, für sein Dasein geistig kämpft und rücksichtslos auch in sich selbst alles zurückweist, was nicht diesem ersten und einzigen Zwecke dienst-

bar ist. Ein geschichtliches Beispiel möge das erläutern. In einem Aufsatz, dessen Gehalt weit über das, was der Titel verspricht, hinausgeht, schildert *Koehler* (2) die Entwicklung der Rom- und Reichsidee in ihrer dreifachen (kaiserlichen, kirchlichen, zivilen) Ausprägung durch das MA bis zur Krise in der Stauferzeit und zeigt, wie daraus zu Beginn des XVI. Jahrh. unter Einfluß des nationalen Humanismus das Ideal eines deutschen Kaisertums erwächst. Hier sehen wir im Nachleben und Weiterbilden des imperium-Gedankens, wie antikes Erbe, von Deutschen aus deutschen Erfordernissen erfaßt, dem Deutschen und nur ihm dient. Und wenn jenes Ideal scheiterte, weil Karl V. an der christlich-universalen Kaiseridee des MA reaktionär festhielt, so ist das auch uns eine Warnung: in entscheidender geschichtlicher Stunde kommt alles darauf an, frei zu sein von überkommenen oder sonstwie gewonnenen Bindungen und Voraussetzungen, die nur die Frage, auf die es allein ankommt, verhüllen, sich vielmehr mutig, offen und unverhüllt dieser einen Frage stellen: Was ist mein Volk, was fordert es von mir?

Berves Aufsatz deutet streckenweise diese neue Haltung an, z. B. wenn er fordert, daß 'wir an der fremden Erscheinung, in der Auseinandersetzung mit ihr uns der Wurzeln, des Zieles und des Sinnes unseres eigenen Strebens bewußt werden', wenn er von der 'gemeinsamen Frage an die Antike' spricht, wenn er eine Antike fordert, 'der man nicht erst geistig nachweisen muß, daß sie für uns notwendig und unverlierbar sei, deren Werke und Menschen vielmehr aus sich so selbstverständlich, so gegenwärtig wirken, daß es genügt, sie einfach in ihrer Realität und Wahrheit hinzustellen ... Die Zeit der theoretischen Vorbereitung ist zu Ende, die Zeit der Tat bricht an.'

Solche Tat kann in nichts anderem bestehen als in jenem radikalen, vorbehaltlosen Befragen der Antike aus unserem Dasein heraus, von dem oben die Rede war. Daß solche Tat heute lebendig ist, dafür nenne ich als ersten Zeugen *Reinhardts Sophokles* (3). Wenn wir von Einzelheiten absehen, so besteht sein Hauptwert darin, daß hier ein Mensch aus unseren Anliegen und Nöten heraus sich dem antiken Gegenüber des großen Tragikers stellt, es unter Absehen von den 'geläufigen, verdeckenden Erklärungsformen' ohne Vorbehalte und Vormeinungen ('auch soll Sophokles von keinem Programm-Humanisten hier gefeiert werden') in den Blick faßt und es — besteht. Da das Werk in dieser Zeitschrift noch ausführlich gewürdigt wird, beschränke ich mich auf dies allgemeine Urteil und verweise nur unter Vorbehalt des wesensmäßigen Unterschiedes, der zwischen Einzeluntersuchung und Gesamtbild besteht, auf die lehrreiche Parallele, die zwischen *K. v. Fritzs* Interpretation des *Aias* (4) und dem entsprechenden Kapitel Reinhardts besteht. Beide kommen, vor allem in der Deutung der sog. Trugrede, zu ähnlichen Ergebnissen. Aber während v. F. die Welt, in der Aias nicht mehr existieren kann, im wesentlichen soziologisch faßt als die dem Aias gemäße Welt des Rittertums und seiner Götter, geht R.s Deutung, auch von solchen feinsten verhüllenden Kategorien frei, tiefer und dringt in letzte Seinsfragen. Nicht eine beliebige, historisch bedingte und als solche vergängliche Welt ist es, aus der Aias hinausgeschleudert wird, sondern die Welt überhaupt, der Kosmos, dessen Hüter die Götter sind: Aias als 'unbeugsame Seele' des 'Weltberaubten', als der, weil 'er zu fest in seiner eigenen Welt wurzelte, Gestrafte' — 'das ist der Mensch vor Gott!'

An einem ganz anderen Stoff zeigt *Ottos Dionysos* (5) eine verwandte Haltung. Im Zusammenhang dieses Berichtes soll nicht nur von den wichtigen Ergebnissen die Rede sein. O. erkennt in Dionysos einen reingriechischen Gott. Die Bedeutung dieser These liegt in der Berichtigung Rohdes, dessen Auffassung das moderne Dionysosbild beherrscht. In dieses Gottes 'atemberaubender, unausweichlicher Gegenwärtigkeit' und 'Wandlungsfähigkeit' hat eine 'Grundgestalt des Seienden', das 'Gesicht einer Welt'

Ausdruck gefunden: aus der Polarität alles menschlichen Daseins, seinem Gespanntsein zwischen Leben und Tod, aus der 'Unlösbarkeit des Lebens vom Tode', der 'durch den Tod abgründig gewordenen Lebenstiefe' erklärt sich die Allgegenwart des Gottes, seine Bindung an die Natur mit ihrer immer neuen Fruchtbarkeit, sein Verhältnis zu den Frauen, deren Wesen dem Geheimnis des Organischen näher, in der Stunde des Gebärens dem Tode um des Lebens willen ausgesetzt ist. Jetzt verstehen wir Heraklits tiefes Wort, das Hades und Dionysos ein und derselbe sind. Der Interpretation des Gottes geht ein umfangreiches Kapitel 'Mythos und Kultus' voraus, in dem O. die Art seiner Religionsbetrachtung prinzipiell begründet. Er bricht mit geläufigen, verdeckenden Voraussetzungen religionsgeschichtlicher Betrachtung und faßt die Phänomene des Kultus und Mythos als solche ins Auge. Der Entwicklungsbegriff, der in der Religionsforschung eine so große Rolle spielt, erweist sich als abhängig von naturwissenschaftlichem, biologischem Denken. Für O. sind Kultus und Mythos nicht Ausdrücke von Primitivität, sondern große Schöpfungen, mit denen menschliche Gemeinschaft einer vorindividuellen Epoche dem Anruf des Erhabenen, Göttlichen antwortet. Deshalb sind beide reine und echte Zeugen vom Wirken des Göttlichen in der Welt, wie in späteren Zeiten das Wirken der Dichter und Künstler, der großen Denker und großen Täter. Allerdings dürfen wir uns den Blick auf diese Größe und Echtheit nicht verbauen, indem wir ihr mit Theorien nahen, die vorgefaßt und an wesensmäßig anderen Erscheinungen gewonnen sind, indem wir das Große mit Kleinem messen und durch Kleines begreifen wollen. Zweierlei kennzeichnet diese Betrachtungsweise. Einmal das echte Wissen um das, was groß ist. Niemand hat unser Merkvermögen dafür mehr geschärft als Stefan George, ja, nachdem Nietzsches Stimme einsam in der Nacht des Wahnsinns verhallt war, hat er allein dieses Wissen erhalten und gehütet. Deshalb ist ihm und seinen Auswirkungen, auch den anonymen, unsere Wissenschaft, so weit sie echte Bildung will — und das kann stets nur Bildung an und durch das Große zu Großem sein —, tiefer verpflichtet, als es die Würdigung Berves erkennen läßt. Dazu kommt ein weiteres: O.s Deutung befragt die Phänomene, indem sie von allen verhüllenden Vorgegebenheiten absieht, zwingt sie in ihrem Dasein in den Blick, hindert das Ausbrechen des Fragenden in neue Verhüllungen, ringt mit dem Gegenüber des Phänomens in seiner Einzigartigkeit und Größe und besteht es in diesem Ringen. Diese Art des Fragens hat ihre Parallelen in der modernen Philosophie, in der Phänomenologie und der aus ihr entstandenen Existentialphilosophie. Reinhardt und Otto übertragen nicht Urteile des Dichters und Denkers in erstarrender Nachahmung auf das antike Objekt. Sie wiederholen deren Haltungen auf ihrem Gebiet eigenständig und lebendig und verschmelzen sie mit der Haltung des wissenschaftlichen Forschers zu einem Neuen, das ihren Büchern den Charakter größter Gegenwartsnähe gibt: am antiken Gegenbild werden hier Grundfragen unseres eigenen Daseins erörtert.

Zu diesen Büchern tritt ein weiteres monumentales Werk, *Jaegers Paideia* (6). Der Inhalt ist dem Leser aus ausführlicher Besprechung (S. 279f.) bekannt. Seine Haltung ist von den bisher behandelten Werken verschieden. Hier werden nicht einzelne dichterische oder religiöse Phänomene behandelt, sondern die Gesamtentwicklung des Griechentums geschildert. Sie stellt den 'geschichtlichen Bildungsprozeß des griechischen Menschen und den geistigen Aufbau des idealen Menschenbildes der Griechen in ihrer Wechselwirkung' dar. So erscheint sie als allmähliche Entfaltung eines formenden Prinzips: es ist die Paideia, d. h. die Bildung eines höheren Menschen, die Herausstellung eines Ideals des Menschen in Gemeinschaft und Individualität, die griechische Überzeugung, daß solche Formung und Bildung des Menschen der eigentliche Sinn seines Lebens ist.

Sie hat im Griechen von allem Anfang an gelebt, zuerst unbewußt, dann immer bewußter sich entfaltend. J. verfolgt im vorliegenden Bande diese Entwicklung bis zum Zusammenbruch des attischen Reiches. Die Darstellung weist schon jetzt deutlich auf die höchste Entfaltung des Prinzips in Platon und Aristoteles hin. Der große Vorzug dieser gewaltigen Überschau über ein halbes Jahrtausend griechischer Geistesgeschichte ist ihre Klarheit und Einfachheit. Sie beruhen auf der Einheitlichkeit des Standpunktes, von dem aus J. das Phänomen der griechischen Geschichte sieht. Dieser archimedische Punkt ist eine ganz bestimmte Vorstellung von Form und von Entwicklung als Entfaltung dieser immanenten Form, ein Form- und Entwicklungsbegriff, der dem deutschen Idealismus (Goethe, Hegel) und der gleichzeitigen Altertumswissenschaft (Boeckh) tief verpflichtet ist, dessen letzte Wurzeln aber bei Aristoteles liegen: Paideia als Entelechie des Griechentums, die einzelnen Stufen der Entwicklung, z. B. Homer — Pindar — Platon — im wechselseitigen Verhältnis von ὕλη und εἶδος, die Idee des Menschen als 'erster Beweger'. Diese Position ist das eigentliche Charakteristikum von J.s Betrachtungsweise, ihr entspringt das Bild einer organischen, harmonischen Entfaltung des Griechentums und die hohe Objektivität dieses Bildes. Deshalb wird eine positive Kritik an diesem Punkte einsetzen müssen. Hier seien nur zwei Fragen aufgeworfen: Ist solche 'Deutung und Gestaltung des einstigen Lebens aus der Art dieses Lebens selbst' — so Berve, dessen Kritik des J.schen Humanismus zu vergleichen ist — überhaupt möglich, oder ist nicht bei jeder Deutung der Deutende in seinem Dasein in der Deutung beschlossen? Ist also nicht das Streben nach solcher Objektivität im Ansatz irrig, insofern jede Deutung nicht nur Erkenntnis ist, sondern Auseinandersetzung, Ringen, Kampf, der eine Entscheidung auch über uns selbst enthält? Und zweitens: Vollzieht sich Geschichte wirklich im dauernden Fluß allmählicher Entwicklung und Entfaltung? Geschieht sie — gerade das Erleben unserer Tage legt die Frage nahe — nicht vielmehr stoßweise, katastrophal: einzelne Epochen grundlegender Krisen abgelöst durch andere, in denen sich ruhig ausströmt, was dort erkämpft und durchgesetzt wurde? Ist nicht mit dem Begriff der Geschichte der des Schicksals, der bei Jaeger nicht erscheint, unlöslich verbunden? Ein Jaeger an Weite und Tiefe vergleichbares Werk solch anders gearteter Geschichtsauffassung weiß ich nicht zu nennen. Doch sei zur Erläuterung des Gesagten auf *Altheims* schöne *römische Religionsgeschichte* verwiesen, deren 3. Band vorliegt (7). Wenn A. mehr als zwei Drittel seiner Darstellung der Kaiserzeit der augusteischen Religion widmet, so findet darin eine Geschichtsauffassung ihren Ausdruck, die der obigen verwandt ist. Sie betrachtet als ihr Hauptanliegen die wahrhaft schöpferischen Epochen und scheut sich nicht, auch darstellerisch die Konsequenzen zu ziehen.

Jaeger hat in seine Darstellung der griechischen Entwicklung Herodot nicht aufgenommen. Es wäre irrig, wollte man daraus schließen, geschichtliches Bewußtsein, das für die Formung des Menschen Bedeutung hat, sei in Griechenland erst bei Thukydides zu finden. *Schadewaldts* Aufsatz '*Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*' (8) — auf des gleichen Verfassers wichtige Darlegungen über '*Einzelner und Staat im politischen Denken der Griechen*' (9) kann nur in aller Kürze nachdrücklich hingewiesen werden — zeigt in klarer, schöner Interpretation, daß geschichtliches Bewußtsein als eine besondere Form, menschliche Existenz zu sehen, bis in die Zeiten des Epos zurückreicht. Hier erwacht es, wenn auch noch ganz dem Bezirk der mythischen Welt verhaftet, und löst sich allmählich vom Mythischen und Religiösen in der Entwicklung, die über Herodot zum reinen Staatsdenker Thukydides führt. Und Jaegers Schüler *Hellmann* (10) interpretiert fein die *Kroisos*-Partien des 1. Herodotbuches. Er erkennt in diesem Logos die Exposition, die potentiell schon die Grundhaltung des ganzen Werkes enthält.

So entgeht er der Gefahr isolierender Betrachtungsweise, der manche Vorgänger erlegen waren, und gibt wichtige Ausblicke für die Auffassung des Gesamtwerkes. Aber die starke Betonung des Ethischen in seiner Deutung zeigt, daß die Voraussetzungslosigkeit seines Fragens geringer ist als bei Schadewaldt. Dem entspricht die bei aller Kürze größere Freiheit und Tiefe von dessen Aufsatz.

Diese Beispiele zeigen, daß über die Fruchtbarkeit einer Auseinandersetzung mit der Antike die Richtigkeit, Echtheit und Radikalität des Fragens entscheidet, und daß jedes Abweichen von ihr auch das Ergebnis beeinflußt. Das bestätigt sich immer wieder. Es gibt auch eine Pseudo-Echtheit des Fragens. Hierhin möchte ich *Riezlers Parmenides* (11) rechnen. R. bekennt selbst, den Arbeiten Reinhardts und der Philosophie Heideggers verpflichtet zu sein und arbeitet in stärkstem Maße mit Kategorien der Existentialphilosophie. Aber wenn ich mich nicht täusche, sind diese Kategorien schon in gewissem Sinne erstarrt. Die Folge ist, daß trotz erhellender Deutungen — dahin rechne ich die Auffassung der Welt κατ' ἀλήθειαν und κατὰ δόξαν als verschiedene Haltungen des Erkennenden, nicht als Erkenntnisse — an den letzten Gründen parmenideischen Denkens vorbeigefragt wird. Eine andere Form von Verdeckung zeigen die Untersuchungen, in denen *Voigt* (12) eine These Snells nachprüft. Danach hätten die Menschen *Homers* wohl eine Überlegung, aber keine Entscheidung aus dem Bewußtsein individueller Freiheit heraus gekannt. Diese sei vielmehr erst in der attischen Tragödie 'entdeckt', Die sorgfältigen semasiologischen und interpretatorischen Bemühungen, die V. den betreffenden Homerstellen widmet, veranlassen ihn, Snells These nachdrücklich zu bejahen. Aber wieder erhebt sich die Frage, ob die hier vorliegende Auffassung von Überlegung und Entscheidung, die dem deutschen Idealismus mit seinen Gegensätzen von Freiheit und Notwendigkeit entstammt, uns und dem Objekt gemäß ist. Ist nicht vielmehr jede echte Entscheidung nicht Sache der Reflexion, wie V. will, sondern eine Frage des Seins, indem wir in der Entscheidung uns selbst einsetzen und erst durch die Entscheidung die werden, die wir sind? Und sind nicht in diesem Sinne die Entscheidungen homerischer Menschen echte Entscheidungen? Setzt nicht, um nur ein Beispiel zu nennen, an der vielberufenen Stelle Λ 403ff. Odysseus in der sentenziösen Berufung auf die ἀρετή diese Grundlage seines Daseins ein, um sie in der Entscheidung zu verwirklichen?

Art und Tiefe des Fragens sind auch vom Objekt bedingt. Handelte es sich in den bisher besprochenen Fällen um Werke der Antike, in denen irgendwie um letzte Fragen unseres Daseins gerungen wird, so wird man das von *Catull* nicht behaupten wollen. Seiner individualistisch-artistischen Lyrik gegenüber führt auch ein weniger radikales Fragen zum Erfolg, und so tut es den feinsinnigen, auf das ästhetische Phänomen gerichteten und für dieses äußerst ergiebigen Interpretationen *I. Schnelles* (13) wenig Abbruch, daß sie mit einem vorher festen, im übrigen sehr präzisen System literarästhetischer Kategorien arbeitet. Die Untersuchungen schließlich, die *Dornseiff* (14), ausgehend vom homerischen Apollohymnus, der Dichtung des VI. Jahrh. widmet, sind durch die geschmackvolle Form und die Menge geistreicher Einfälle eine selten genußreiche Lektüre. Aber die Fragestellung, die bald hier, bald da antippt, ist auch diesem Objekt gegenüber allzu individuell und unverbindlich. Das wird der Grund der ablehnenden Kritik sein, die das Buch mehrfach gefunden hat. Diese Kritik verfällt ihrerseits derselben Unverbindlichkeit und übersieht wichtige positive Erkenntnisse D.s, wohin ich vor allem den Nachweis der kompositorischen Einheit des Hymnus rechne.

Ich habe bewußt aus der vorliegenden Literatur diese Auswahl getroffen und anderes vertagt, nicht um verschiedene Methoden zu diskutieren, sondern um deutlich

zu machen, daß sich in dem, was man gemeinhin Methode nennt, ganz bestimmte Haltungen des Deuters vor dem antiken Werk ausdrücken. Bei der Frage nach dem Wert der Antike für uns hat man die Bedeutung dieser Haltungen bisher zu wenig beachtet. Aber sobald wir bedenken, daß es nicht um die Antike geht, sondern um uns, wird ihre Bedeutung sichtbar. Was können wir denn von der Antike lernen? Die einmaligen historischen Situationen, aus denen die großen Werke erwachsen sind, kehren nicht wieder. Aber ewig sind die Grundfragen menschlichen Daseins als Einzelner und als Volk, die hier ihren Ausdruck fanden, gestellt und behandelt von Menschen, die uns zutiefst verwandt sind und doch verschieden genug von uns, um echte Auseinandersetzung zu ermöglichen, und ewig ist die Haltung, mit der der Mensch ihnen gegenübertritt. Auch die Haltungen, die die großen Werke überliefern, können wir nicht nachahmend wiederholen, ohne in unecht-klassizistische Erstarrungen zu verfallen. Aber wir können ihnen gegenübertreten, in innerer Auseinandersetzung um sie ringen, in diesem Ringen uns einsetzen und entscheiden und in dieser Entscheidung uns selbst verwirklichen. Voraussetzung ist, daß dieses Gegenübertreten, das immer ein Befragen des großen Gegenbildes ist, echt und ohne Vormeinen aus unserem eigenen Dasein und nur aus ihm heraus erfolgt. Es gibt keine deutsche Wissenschaft, sondern nur eine Wissenschaft, die von Deutschen getrieben wird. D. h. Prädikate wie deutsch, nationalsozialistisch usw. kommen nicht dem Wissensstoff oder -fach zu, sondern den Menschen, die diese Wissenschaft betreiben. Auf deren Haltung kommt alles an. Treten wir als Deutsche der Antike gegenüber, d. h. setzen wir, wo auch wir ihr begegnen, in Unterricht und Forschung, als Schüler, Lehrer und Gelehrte, unser ganzes Dasein ein, dann werden wir Griechen und Römern auch für uns gültige Werte entfragen. Dann wird vielleicht wieder eine neue Altertumswissenschaft entstehen, eine Wissenschaft, die nicht Erkenntnisse registriert und mehr oder weniger mögliche Deutungen entwirft, eine Wissenschaft, die den ganzen Einsatz unseres Daseins fordert, die dafür aber auch auf unsere brennenden Fragen antwortet, eine Wissenschaft, deren Ziel wir selbst sind.

1. *Vergangenheit und Gegenwart* 24 (1934) 258. — 2. *W. Koehler, Die deutsche Kaiseridee im Anfange des 16. Jahrh.* Histor. Ztschr. 149 (1934) 35. — 3. *Karl Reinhardt, Sophokles.* Frankfurt a. M., Klostermann (1933), kart. *RM* 9,50, Lwd. *RM* 11,50. — 4. *Rhein. Museum* 83 (1934) 113. — 5. *Walter F. Otto, Dionysos. Mythos und Kultus.* Frankfurter Studien z. Religion u. Kultur d. Antike 4. Frankfurt a. M., Klostermann (1933). *RM* 7,50. — 6. *Werner Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen I.* Berlin-Leipzig, de Gruyter 1934. Lwd. *RM* 8. — 7. *Franz Altheim, Römische Religionsgeschichte III.* Berlin-Leipzig, de Gruyter (Samml. Göschen) 1933. Lwd. *RM* 1,62. — 8. *Die Antike X* (1934) 144. — 9. *Vergangenheit und Gegenwart* 24 (1934) 16. — 10. *Fritz Hellmann, Herodots Kroisos-Logos.* Neue philol. Untersuchungen 9. Berlin, Weidmann 1934. *RM* 8. — 11. *Kurt Riezler, Parmenides.* Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike 5. Frankfurt a. M., Klostermann (1934). *RM* 6,—, geb. *RM* 7,50. — 12. *Christian Voigt, Überlegung und Entscheidung. Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer.* Pan-Bücherei, Philosophie, 16. Berlin-Charlottenburg, Pan 1934. *RM* 4,50. — 13. *Ilse Schnelle, Untersuchungen zu Catulls dichterischer Form.* Philologus Suppl. 25, 3. Leipzig, Dieterich 1933. *RM* 5. — 14. *Franz Dornseiff, Die archaische Mythenerzählung.* Berlin, de Gruyter 1933. *RM* 4,50.

KATHOLISCHE RELIGION

Von Josef Nielen

Die konkrete Kirche in ihrer geschichtlichen Erscheinungsweise auf ihrem Gang durch die Jahrhunderte zu begleiten, ihren Einfluß auf das öffentliche Geschehen und ihre Beeinflussung durch andere große Lebensmächte und Lebenswirklichkeiten festzustellen, um von da aus wiederum ihre wesenhafte Eigenheit und Einzigkeit aufleuchten zu lassen, ist Sinn einer *Geschichte der Kirche*. Geschichtliche Betrachtungsweise, die in die Tiefe geht, räumt sowohl in ihrer konkreten Veranschaulichung wie in ihrer Bezogenheit auf die den Menschen einer bestimmten Situation interessierenden Fragen und Aufgaben Hindernisse hinweg, die sich einer rein konstruktiven Deutung der Kirche leicht entgegenstellen. Sie gibt im Unterricht der dogmatischen Lehre und Lehrbegründung von der Kirche jene lebendige Fülle, Farbe und Form, die den jungen Menschen anspricht und ihm von da aus, nicht zuletzt durch die gebotene Unterscheidungsmöglichkeit von Wesentlichem und Unwesentlichem, den Zugang zum inneren Sein der Kirche erleichtern und erschließen hilft. Es gibt keine ideale Kirchengeschichte, die das *innere* Sein und Werden der Kirche als der großen Wirklichkeit des sich den Menschen in der Zeit offenbarenden und mitteilenden Gottes gültig zu fassen und darzustellen vermag. Als Geschehen in der Zeit ist ein solches Innen nur von Außen erkennbar. Als ein *von* innen *nach* außen wirkendes Zeugungsprinzip göttlichen Lebens und Geistes wird die Kirche ihren Kindern glaubwürdig und liebenswert, dem Historiker aber ist sie zunächst nur als das, was und soweit es außen ist, faßbar und darstellbar. Das mag der Grund sein, warum auch solche Kirchenhistoriker, die einem neuzeitlichen historischen Erkenntnis- und Formprinzip folgend, dem verborgenen Strömen des sich nach außen offenbarenden Lebens nachspüren, dennoch eine Geschichte der Kirche nur aus dem antithetischen Vergleich mit der Weltgeschichte gewinnen.

L. A. Veit bleibt der 'Schilderung des kirchlichen Lebens geordnet nach Staaten' als Formprinzip des von ihm bearbeiteten 4. Bandes der Kirchengeschichte von (Hergenröther-)Kirsch, auch in der nun vorliegenden zweiten Hälfte seiner *Geschichte der Kirche im Zeitalter des Individualismus* (1) treu. Jeder Historiker nimmt sich aber von vornherein die Möglichkeit, Bestes und Letztes von der Kirche zu sagen, der ihre Geschichte nicht als Entfaltung eigenen Lebens darstellen, sondern infolge eines falschgewählten Ausgangspunktes nur als Begleiterscheinung zu andern geistigen Mächten und Kräften aufzeigen kann. Der Wunsch des Verfassers ein Lesebuch zu schaffen, 'das in großer Synthese zur Durchschau der Zeiträume schreitet(!)', hat manche Abschnitte, besonders jene, die die neuere Zeit behandeln, zu einer summarischen Aufzählung von — zum Teil sehr unwesentlichen oder sonst überflüssigen — Einzelheiten verkürzt, die jede Gestaltung aus einer inneren, der Kirche wesentlichen Einheit aufgibt. Das Buch, das auch in seinen Anmerkungen und Hinweisen Wichtiges und Unwichtiges in bunter Fülle bringt, ist eine gute, in vielem sich auf gediegene Nachschlagewerke stützende Zusammenstellung und Zusammenfassung äußerer Geschehnisse nach Weise der herkömmlichen Kirchengeschichtsbücher und deswegen von nicht zu unterschätzender Bedeutung, aber deswegen auch über Einzelheiten hinaus nicht von außergewöhnlicher geprägter und einprägsamer Eigenart. Diese Eigenart zeigt um so stärker ein Literarhistoriker, der sich in Beschränkung auf die Dichtung den gleichen Vorwurf gewählt, *Otto Miller* in seinem Buche: *Der Individualismus als Schicksal* (2). Wen Eigenwuchs erfreut, sowie ein offenes, aber aus reicher Substanzfülle geformtes

Wort, wird deswegen allein schon dieses Buch nicht missen wollen, das mit der Deutung des Dichters und der Dichtung, denen es dient, Stimme über dem rauschenden Strom der Zeit ist und das Wagnis, die Quellen zu suchen und zu bestimmen, die diesen Strom speisen. Auch wer die Gefahr spürt, die in diesen lebendigen Essays und in den geistvollen Aperçus mit ihren — sicher oft gewollten — Einseitigkeiten und Überspitzungen schlummert, wird gefesselt durch die aus der Dichter ewigem Wort genährte Gestaltung des weitschichtigen Stoffgebietes, das in diesem Buche über die Idee und Krise des Individualismus, ihre wirkende und verwirklichte Macht zum Guten und zum Bösen, ihre Gegenspieler und Gegenpole, über ihren Träger und Leidtragenden den Menschen und seines Menschentums Anwalt, den Dichter, gegenüber allen unernsten und unverpflichtenden Auffassungen und Beurteilungen aus einer letzten sicheren Wesensschau heraus ergriffen und begriffen, geschichtet und gesichtet und in herrlicher eigenmächtiger Sprache gedeutet wird. Aus der Erkenntnis, daß in der Geschichte der Menschheit viel Ungerechtes geschieht, aber nichts Sinnloses, gewinnt M. das Verständnis für jene geschichtliche Erscheinung, die wir Individualismus nennen, der von ihm darum nicht moralisch abgeurteilt und verfehmt wird, sondern sowohl in seinen unvergänglichen Leistungen wie in seinen bedeutenden Menschen anerkannt, in seinen oft so leidvollen geistig-seelischen Urgründen aufgedeckt, in seinem letzten inneren Versagen verstanden und, was für den Religionslehrer besonders wichtig ist, von einer universalen religiösen Deutung aus im Lichte der Geschichte der Kirche beurteilt wird.

Nicht ganz wie Miller für die von ihm gewählte Epoche der Geschichte des menschlichen Geistes ist es *Alois Dempf* (3) gelungen, die mittelalterliche Welt zum Klingen zu bringen. Aber auch sein nicht ohne souveräne Beherrschung des Materials möglicher Versuch zwingt zur Dankbarkeit jeden, der die Schwierigkeiten kennt, durch mittelalterliche Summen, Streitschriften und Denkformen sich durchzuarbeiten. Vor einer abschließenden Ausführung über die politische Renaissance und Reformation (worin eins der besten Kapitel des Buches das über Dante) behandelt Dempf im Geiste des kritischen Realismus die mittelalterlichen Geschichts- und Gemeinschaftslehren, im einzelnen die altchristlichen mit besonderer Berücksichtigung Augustins, die germanische Reichsidee, die Einheit und Freiheit der Kirche, den deutschen Symbolismus und seinen Systematiker Joachim von Floris, und endlich unter dem Begriffspaar Christ (Franziskus) und Antichrist (Friedrich II.) die Krisis des Mittelalters und ihre Überwindung in der philosophischen Renaissance des Bonaventura und des Thomas von Aquin. Es ist leicht, bei dem so gewaltigen Vorwurf in Einzelheiten mit dem Verfasser zu rechten. Doch zeigt die geschichtsphilosophische Gesamtschau des Verfassers auch viele Einzelheiten in neuem Lichte. Wichtige Ergänzungen zu Dempf, die zugleich über ihn hinausführen, sind zwei Einzeluntersuchungen über die franziskanische Reform der Kapuziner und über die Theologie des Franz Suarez. Mitten in der Frühlingswelt der allgemeinen Renaissance blüht aus genuinen Quellen religiöser Ergriffenheit eine katholische Renaissance, mehr durch das Beispiel einfältigen, liebeechten Christseins denn durch das Wort geistesmächtiger Mönche und Päpste, deren Frucht ein erneuertes franziskanisches 'vivere secundum formam sancti Evangelii' und das 'heilige Evangelium unseres Herrn rein und einfach' verkündigen ist. Auf diese aus katholischem Spiritualengeist entstandene Renaissance als auf ein vernachlässigtes Kapitel der sog. katholischen Gegenreformation die Forscher hinzuweisen und damit den bisher zu sehr verkannten, aber gewaltigen Einfluß der Kapuziner auf die kirchliche Reform sicherzustellen, ist Aufgabe einer ausgezeichneten Monographie von *Cuthbert-Widlöcher* (4), deren historischer Wert durch den literarischen Reiz der künstlerischen Darstellung fast noch übertroffen wird, und die

für die Kenntnis der inneren Geschichte der Kirche jener Zeit unentbehrlich ist. Der Kampf aus der leidvollen Seele religiöser Menschen um religiöse Wirklichkeiten, ausgehalten und durchgefochten gegenüber dem gesättigten Ausruhen in äußerer Macht, christlichem Schein und entleerten Begriffen, sowie gegenüber dem inneren Hin und Her zwischen antisozialer Mystik und areligiöser Aktivität, kommt in diesem Buche in befreiender Freiheit und Feinheit zu lebendiger Darstellung, für uns dadurch an Bedeutung gewinnend, daß ein eigenes, deutsche Geschichte auf weite Strecken erhellendes Kapitel dem Leben und Wirken der deutschen Franziskusjünger seraphischen Treuwillens gewidmet ist, und daß dieser Wille zu vollkommener Armut und vollkommener Liebe zu eigenartigen Sozialdiensten und Sozialleistungen führte (Bottega di Christo, Monti Frumentari, Monti di Pietà usw.). Lebten und predigten die Kapuziner nicht die gelehrte sondern, besonders deutlich auch bei dem ersten schreibenden deutschen Kapuziner Martin von Cochem, die volksverbundene Wiedergeburt frühchristlicher Franziskusideale, so ist es in der katholischen Barockzeit der geistesmächtige *Franz Suarez,* der in Verfolg scholastischer Gedankengänge eine religiöse Sinngebung des gesamten Lebens wiederum aus ernstem spekulativem Bemühen zu gewinnen und zu vermitteln strebt. Ihm, dem theologischen Vater des Jesuitenordens, hat die reife Erstlingsarbeit eines jungen Ordensgenossen (5) eine verdiente neuzeitliche Würdigung erwiesen in einer Untersuchung, die die besondere Größe und Bedeutung suarezischer Theologie und Mystik zeigt. Die persönliche Art des Jesuiten Suarez, der bis in sein religiöses Leben hinein die Herbheit disziplinierten Denkens wahrt und der das Gewicht der Vernunftgründe auch aller Autorität gegenüber genau abwägt, beeinflußte die Jesuitenschule und Jesuitenschüler nach der Richtung hin, daß hier nicht nur die exegetische und historische Theologie die scholastische kritisch unterbaut und in die Tiefe und Breite ergänzt, sondern auch bei dem Bemühen einer harmonischen Vereinigung von historischer und sytematischer Darstellungsweise eine quellenmäßige Beziehung zu früheren Denkrichtungen verlangt. Aus diesem Geiste geboren macht die vorliegende Untersuchung nicht nur ein Nachdenken suarezischen Gedankeninhaltes möglich, sondern zeigt in der ideengeschichtlichen Einordnung des Suarez diese Auffassung zugleich auch im Lichte der gesamtscholastischen Theologie. Ist der Sinn für Synthese und von da aus für Systematik heute wieder erwacht, so wird dieses Buch von allen begrüßt werden, die den lebendigen Zusammenhang katholischen Denkens gegenüber jeder anderen Theologie feststellen möchten an einem Zentralpunkt katholischer Auffassung, der darum zugleich für unsere Gegenwart aktuellere Bedeutung hat, weil Gottes wesenhafte Unsündigkeit, aber des Geschöpfes wesenhafte Sündlichkeit von neuem in den Blickpunkt theozentrischer Anthropologie gerückt ist. Schwierigkeiten wegzuräumen, die das Einlesen in diese wie in andere aus scholastischem Gedankengut gespeiste Abhandlungen erschweren, erleichtert heute die fremdwortlose *Verdeutschung der Summa theologica des Thomas von Aquin,* die *Joseph Bernhart* (6) mit einer umfassenden, das Odium des Schulmeisters nicht scheuenden und doch die Hand des Künstlers verratenden Einleitung, mit zuverlässigen Erläuterungen und Anmerkungen in ausgewählten aber alles Wesentliche enthaltenden Texten vorlegt. Daß deutsche Gegenwart in ihren geschichtlichen Wurzeln bis in die durch die eben genannten Werke behandelte Zeit hineinverfolgt werden muß, erläutern zwei sich ergänzende Vorträge eines guten Kenners mittelalterlicher Geistesgeschichte, des ehemaligen Tübinger Professors und Rektors, des jetzigen Paderborner Dompropstes, *Paul Simon* (7), während umgekehrt eine Spezialuntersuchung des Moraltheologen *Browe* (8) erweist, wie weit bis ins Mittelalter hinein jüdische Gesetze und unchristliche Volksanschauungen Lehre und Praxis der Kirche und der mit ihr verbundenen Menschheit beeinflußten. Beide

zeigen, daß die großen Fragen des Verhältnisses von Glauben und Wissen, von Christentum und Kultur, von Individualismus und Sozialismus, von Persönlichkeit und Gemeinschaft, von Germanentum und Christentum nicht spekulativer Betrachtung allein überlassen bleiben, noch weniger a priori entschieden werden können, sondern als geschichtliche Angelegenheit nach quellenmäßiger Darstellung und Aufhellung verlangen. Sie zu geben für die ersten christlichen Jahrhunderte, ist die besondere Bedeutung eines reifen Buches von *Albert Ehrhard* (9), das neben der Selbstverteidigung der ersten Christen gegen die Gewaltanwendungen des römischen Staates, vor allem die innere Selbstbehauptung ihres eigenständigen Universalismus in der Überwindung der beiden geistigen Großmächte des Gnostizismus und Montanismus behandelt. Der Gefahr eines religiösen Synkretismus und einer 'Vergriechung' ihres wesentlichen Seins entzog sich die Kirche durch ihre Verbindung mit der gottgegebenen Offenbarung im Alten Testamente und mit ihrer apostolischen Grundlage. Sie überwand aber auch in der Ausscheidung des Montanismus die sektenhafte Verengung durch falsche eschatologische, chiliastische, pneumatische Vergeistigung, um sich gegenüber subjektiver Weltflucht und grenzenloser individualistischer Frömmigkeit als die große objektive Gemeinschaft zu behaupten, die sich immer stärker befestigte und verankerte in der gliedhaften Ordnung ihres hierarchischen Aufbaues, in der sakramental-liturgischen Einheit ihres Kultes, in der auf die Glaubensquellen sich stützenden Befestigung ihrer Lehre und den aus dieser Lehre fließenden Normen einer Lebensgestaltung, die nicht allein für asketische Hochleistung Raum gaben, sondern gleicherweise alle Christen verpflichteten.

Nach dieser Seite des christlichen Lebensideals und der christlichen Lebensgestaltung ergänzen das durch Ehrhard Gebotene die Studien des in der Geschichte und im Schrifttum des frühchristlichen Mönchtums als Autorität anerkannten, durch die Herausgabe der 'Historia Lausiaca' des Palladius zuerst bekannt gewordenen Abtes *Cuthbert Butler* (10) über den Benediktinerorden. Nachdem uns *Hugo Koch* (11) die Möglichkeit geboten hat, an Hand sorgfältig ausgewählter Texte das vorbenediktinische Asketen- und Mönchtum in allen seinen Haupt- und Nebenerscheinungen, mit seinen befruchtenden Kräften und in seinen großen alle umspannenden Linien aber auch mit einigen eigenartigen Merkwürdigkeiten und Absonderlichkeiten kennen zu lernen, schlägt Butler die wichtigsten Seiten des benediktinischen Lebens in seiner inneren Entwicklung und der benediktinischen Tätigkeit in ihrem Einfluß vor allem auf abendländische Geisteshaltung, Frömmigkeit, Geschichte und Kultur in diesem Handbuch benediktinischer Katholizität vor uns auf. Es gelingt dem Verfasser, dem wir neben vielen Einzelforschungen über Ordensgeschichte die bisher beste kritische Ausgabe der *Benediktinerregel* (12) verdanken, bei aller liebevollen Versenkung in die Details, ein anschauliches Gesamtbild zu geben der führenden Klöster und Persönlichkeiten jenes größten und verbreitetsten abendländischen Mönchordens, der in der weisen Mäßigung und Milde des 'pius pater Benedictus' dem oft überstiegenen Individualismus des Anachoreten — und älteren Mönchtums gegenüber ein familienhaftes Kollektiv sein sollte des einfachen christlichen Lebens lebendiger einfacher Christen (so wie es übereinstimmend mit Butler der andere führende, vor allem auch durch seine Augustinusfunde und -studien bekannte) benediktinische Historiker *Germain Morin* in seinem '*l'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*' (13) nachgezeichnet hat. Einige überraschende Feststellungen (wie etwa des Unterschiedes zwischen franziskanischer Kalvaria- und benediktinischer Nazareth-Armut, oder wie die, daß Abteien in den meisten Fällen nie eifriger im Inneren und wohltätiger nach außen gewesen seien, als auf dem Gipfel ihrer Macht und ihres Reichtums, daß zu Benedikts Zeiten keine tägliche Konventmesse oder Kommunion

stattfand, dieses vielmehr sowie eine beständige Verlängerung des Offiziums und eine großartigere Ausgestaltung des Gottesdienstes [namentlich in Cluny] zugleich mit dem Zurückgehen der Handarbeit erst stärker einsetzte, als die Mönche mehr und mehr zu Priestern geweiht wurden), die wohltuenden Ausführungen über die Bedeutung des Studiums und des Unterrichts, die Idealschilderung einer Benediktinerabtei im XX. Jahrh., doppelt wichtig wegen der fast alle mittelalterlichen Orden einschließlich der Bettelorden berührenden, die äußere und innere Ordensentwicklung in der Kirche kritisch erhellenden Frage nach dem benediktinischen Gedanken im Laufe der Jahrhunderte (von Butler selbst als das 'gefährliche' Kapitel des Buches bezeichnet), sowie ein ausführliches Regelstellen-, Namen- und Sachverzeichnis erhöhen die Bedeutung dieses Lebenswerkes eines Meisters historischer Forschung und Darstellung. Dem benediktinischen Fleiß Butlers und seines kongenialen Übersetzers und Ergänzers *Hugo Lang* verdanken wir die, nach den heute nicht mehr befriedigenden Werken von Friedrich und Granderath erste, authentische und adäquate *Geschichte des Vatikanischen Konzils* (14), bei dem keine Mühe gescheut wurde, es zu einem mit Quellenhinweisen, Literaturangaben und durch den Abdruck wichtiger Texte umfassenden und treuen Bericht zu gestalten. Daß zudem der Bericht lebendig und lesbar geschrieben ist, ist nicht nur ein Verdienst Butlerscher Formgewalt, sondern wohl auch hier Folge seines Verfahrens, das Geschehen vor allem nach den inneren Motiven und Gestalten der hier wirkenden Menschen zu verdeutlichen, unter denen einige deutsche Bischöfe bedeutsam hervorragen. Daß die in den von Butler mitgeteilten dogmatischen Bestimmungen des Vatikans noch einmal sehr deutlich ausgesprochene Verpflichtung, allen Völkern Mutter und Lehrerin zu sein, nicht im Lichte einer mißdeuteten Einzigkeit der 'alleinseligmachenden' Kirche falsch gesehen und verstanden werde, hilft neuestens das, für seinen Zweck genügend vollständige und tiefe, dabei sehr klare Buch von *Otto Karrer* über *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* (15), das in wohltuender Einfühlungsgabe die verschiedenen Äußerungen des religiösen Lebens der verschiedenen Zeiten und Völker in ihrer inneren Wesenhaftigkeit positiv zu werten unternimmt und die Eigenkraft und den Eigenwert des Christentums nicht durch falsche und entwertende Darlegung einer andersgearteten Religion und Religiosität vermindert, vielmehr aus der liebevoll erfaßten Idee einer letzten Einheit aller Erlösten in Gott, einer wirklich katholischen, weit über die Grenzen der sichtbaren Kirche sich ausdehnenden universalen Gemeinschaft die ganze Fülle religiöser Wirklichkeit zu durchdringen, zu klären und zu ordnen versucht. Der jeden Historiker und Systematiker bindende Grundsatz, das Beste und Tiefste der Religionen mit der Werthöhe und Wertfülle des Christentums zu vergleichen und von da aus das Besondere, Einmalige und Einzigartige katholischen Christseins herauszustellen, hat K. die Feder geführt. Nicht eine 'Theo-sophia' im Sinne einer wenn auch höchsten Selbstoffenbarung Gottes im Innern der Menschen, sondern die ganze und ungebrochene Wirklichkeit des sich nach seinem unerforschlichen Gotteswillen in seinem Sohne offenbarenden und durch ihn und in ihm den Menschen verpflichtend ansprechenden und zum Gehorsam des Glaubens in seiner ganzen Fülle begnadenden Gottes ist das Geheimnis und die Besonderheit der christlichen Religion und nur von dieser Gottestat in seinem Sohne und durch seinen Sohn aus ist *die* Kirche die eine heilige und katholische. (Abgeschlossen 15. April 1934.)

1. *Johann Peter Kirsch, Kirchengeschichte. Unter Mitwirkung von Andreas Bigelmair, Josef Greven und Andreas Veit. IV. Band: D. Dr. Ludwig Andreas Veit, Die Kirche im Zeitalter des Individualismus 1648 bis zur Gegenwart. 2. Hälfte: Im Zeichen des herrschenden Individualismus 1800 bis zur Gegenwart* (XIX u. 616 S.). Freiburg/Br. 1933, Herder. Geh. RM 14,80. in Leinwand RM 18. — 2. *Otto Miller, Der Individualismus als Schicksal* (Mum-

bauer, Die deutsche Dichtung der neuesten Zeit, II. Band, erster Teil). Freiburg/Br. 1933, Herder, Leinen *RM* 8. — 3. *Dr. Alois Dempf, Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance.* 590 S. München 1929, R. Oldenbourg. Brosch. *RM* 17,50. in Leinen *RM* 19,50. — 4. *P. Cuthbert, O. M. Cap., Die Kapuziner. Ein Geschichtsbild aus Renaissance und Restauration. Aus dem Englischen übersetzt von P. Justinian Widlöcher, Kapuziner.* 364 S. München, Josef Kösel & Friedrich Pustet 1932. Ganzleinen *RM* 12. — 5. *Dr. Jos. Gummersbach, S. J., Professor der Dogmatik an St. Georgen, Frankfurt/M.; Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade nach der Lehre der Scholastik mit besonderer Berücksichtigung des Suarez. Ein Beitrag zur spekulativen Theologie und ihrer Geschichte.* XVI, 352 S. Frankfurt/M., Carolus-Druckerei G. m. b. H. 1933. Brosch. *RM* 13,20. — 6. *Thomas von Aquino, Summe der Theologie. Zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart. I. Band: Gott und Schöpfung.* (Kröners Taschenausgaben Bd. 105.) Leipzig 1934, Alfred Kröner Verlag. LXXXIII, 419 + 32 S. Leinen *RM* 4. — 7. *Prof. Dr. Paul Simon, Die geistigen Wurzeln unserer Weltanschauungskrise* (Deutsche Gegenwart und ihre geschichtlichen Wurzeln Heft 1). 28 S. — *Derselbe, Die Idee der mittelalterlichen Universität* (Die Universität, Heft 2). Beide Stuttgart 1933, W. Kohlhammer. Brosch. *RM* 1,35. — 8. *Peter Browe, S. J., Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters* (Breslauer Studien zur historischen Theologie Bd. XXIII). 143 S. Breslau 1932, Müller & Seiffert. Brosch. *RM* 7. — 9. *Albert Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen.* XII, 412 S. München 1932, Kösel & Pustet. Ganzleinen *RM* 10. — 10. *Abt Cuthbert Butler, Benediktinisches Mönchtum. Studien über Benediktinisches Leben und die Regel St. Benedikts.* Autorisierte deutsche Übersetzung. XIV, 491 S. St. Ottilien (Oberbayern) 1929, Missions-Verlag. Leinen *RM* 12. — 11. *Prof. Dr. Hugo Koch, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Neue Folge, Heft 6). XII, 196 S., Tübingen 1933, I. C. B. Mohr. Brosch. *RM* 7,80. — 12. *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum,* 2. Aufl. Friburgi Brisgoviae, 1927, Herder. — 13. *Maredsous* 1922, deutsch unter dem Titel: *Mönchtum und Urkirche übersetzt von Frau Benedikta von Spiegel,* O. S. B. München 1922, Theatiner Verlag. 198 S. — 14. *Dom Cuthbert Butler, Mönch der Abtei Downside, Das Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen geschildert in Bischof Ullathornes Briefen. Übersetzt und erweitert von Hugo Lang, Benediktiner von St. Bonifaz.* München. 1933, Kösel & Pustet, 466 S. Ganzleinenband *RM* 12. — 15. *Otto Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum.* X, 264 S. Freiburg/Br. 1934, Herder. *RM* 5,20, Leinen *RM* 6,50.

FRANZÖSISCH

Von Eduard Schön

Ein Hauptanliegen der neuphilologischen Forschung wie des neuphilologischen Unterrichts ist und bleibt die Klassik. Sie gehört zu dem Geistesgut, das jede Zeit für sich wieder neu erobern muß. Die letzten Jahre haben uns da reichlich Hilfen unserer Studien beschert, und der Zustrom scheint noch nicht abzuebben. Zu den grundlegenden neuen Monographien der *Voßler, Küchler, Heiß, Klemperer,* zu *Brays* Kunstlehre der französischen Klassik (La formation de la doctrine classique en France, Paris, Hachette 1927), zu *Mornets* Entwicklungsgeschichte der klassischen Klarheit (Histoire de la clarté française, Paris, Payot 1929) sind neuerdings Einzelstudien getreten, die dem Schulmann die immer schwere Aufgabe der Auslegung klassischer Schriftsteller erleichtern können. Wer Boileaus Theorie des Klassizismus studieren möchte, der greife zu *H. Heiß*' Aufsatz: *Boileau und der französische Klassizismus* (1). '*Die klassische Ideologie*' (2) behandelt *W. Weisbach,* indem er das Gedankensystem aufweist, das sich von der Renaissance an ausbildet, sich selbst absolut nimmt und in ganz Europa als Klassizismus wirkt. Ge-

stalten wie Le Brun, Poussin, Girodet, Puget, David werden in den großen Zusammenhang der klassischen Ideologie hineingestellt. '*Das Kulturproblem der französischen Klassik bis zur Gegenwart* (3) verfolgt *F. Neubert*, indem er dem Gesamtproblem der französischen Klassik und seiner Bedeutung für die französische Art überhaupt, also einer Grundfrage der französischen Wesenskunde, nachgeht. Die methodologisch umstrittene Wesenskunde wird auch durch diesen Aufsatz nicht überzeugender gemacht, auch dadurch nicht, daß sie *Jaensch* psychologische Typenlehre zur Bestätigung herbeiruft. Endlich: '*Das französische Publikum des XVII. Jahrhunderts*' (4) ist der Gegenstand, dem *E. Auerbach* eine tiefgreifende Einzelstudie gewidmet hat. Sie sucht die Schicht, an die die Werke der klassischen Literatur gerichtet sind, in ihrer gesellschaftlichen und geistigen Struktur zu erfassen. Sie macht es verständlich, wie die beiden Elemente dieser Schicht, la cour und la ville, die Aristokratie und das Bürgertum, auf dem Grunde einer bestimmten politischen und gesellschaftlichen Entwicklung zu Trägern des klassischen Geschmacks werden, zu einer kulturell zusammenwachsenden Schicht, deren Ideal der viel besprochene honnête homme ist. Auerbach hat das Glück gehabt, in *W. Krauß* einen Kritiker zu finden, der unter dem Titel '*Über die Träger der klassischen Gesinnung im XVII. Jahrhundert*' (5) eine klärende, weiterführende, von überlegener Kenntnis und methodischer Sicherheit zeugende Rezension schrieb, eine Rezension, die ebenso fördernd ist wie das Rezensierte selbst. — Neben die Klassik im engeren Sinne stellt sich heute wieder mit kräftigem Anspruch das Werk der überhaupt überragenden Persönlichkeiten. Zu den im Geistesleben des gegenwärtigen Frankreich führenden, wenn auch umstrittenen und dem durchschnittlichen Leser unzugänglichen Persönlichkeiten gehört zweifellos *André Gide* (6). Über ihn schrieb *L. Pierre-Quint* ein vortreffliches Buch, derselbe Schriftsteller, der auch Prousts schwieriges Werk unserem Verständnis nahebrachte. Pierre-Quint gibt nach einer inneren Biographie Gides einen Einblick in das Gesamtwesen seines Werks, dessen Tiefen, Hintergründe und vor allem persönliche Voraussetzungen klar enthüllt werden. Gide ist moraliste und Künstler, er gehört in die Reihe der großen 'Befreier', die Zweifel und Unruhe suggerieren, deren letztes Ziel aber nicht negativ ist, sondern die große Aufgabe des echten Schriftstellers, die Menschen weiterzuführen auf ihrem schweren Wege. Mit Gide muß sich der deutsche Neuphilologe bekannt machen, weil er eine der das geistige Frankreich gegenwärtig repräsentierenden Gestalten ist, nicht aber darum, wie aus der Monographie Pierre-Quints jetzt klar genug hervorgeht, weil er als eine erzieherische Macht für deutsche Schüler in Frage käme. Gide ist einer der freiesten Geister, der kühnsten Denker, die das an frei und kühn Denkenden so reiche Frankreich je hervorgebracht hat. Unser Erziehen indessen hat es immer irgendwie mit den lieux communs der Menschheit zu tun und nicht damit, allerkritischste Geister zu bilden, die stets die erreichten Formen des Menschseins zersprengen möchten. Gides Probleme sind zur Hauptsache Menschheitsprobleme, die besondere französische Art an seinen Werken zu studieren, sind sie kein geeigneter Gegenstand, sie sind auch in dieser Hinsicht Taten eines 'frei' gewordenen Geistes. Das Freiwerden könnte allerdings doch als ein besonderes französisches Streben wiederum gedeutet werden. Gleichwohl, auch so aufgefaßt, wäre Gide, der große Befreier von *allen* Bindungen, keine Schülerlektüre in dem Augenblick, wo wir in Deutschland die eine große Bindung an unser Volkstum als eine bisher etwas vernachlässigte Angelegenheit wieder mit neuer Energie betreiben wollen. — Zu einer der geistigen Größen der jüngsten Vergangenheit, Marcel Proust, führt auch *K. Jäckel* in seiner Studie *Bergson und Proust* (7). Ihr Titel könnte vermuten lassen, daß es sich um eine jener heute nicht mehr erträglichen philologischen Konstruktionen handle, durch die eine mechanische und kausale Verbindung zwischen Werk und Werk zweier Schaffenden hergestellt

werde. Jäckel gibt mehr und Tieferes: eine Einführung in den Sinn des Proustschen Werkes, er leitet uns auf den Standort, von wo eine Gesamtschau dieses Werkes möglich ist. Der Schlüssel zum Werk ist Prousts Weltanschauung. Und sie begreift man am besten, wenn man die im Kunstwerk implicite enthaltene Philosophie Prousts herausstellt: Sein künstlerisches Schaffen ist auf einer anderen Ebene und mit anderen Mitteln dasselbe, was Bergson als Philosophie gestaltet hat. Damit ist ein Zugang zum Werke Prousts gegeben, der den bei uns wohl bisher gewählten, die von E. R. Curtius angedeutete weltanschauliche Grundlage von Prousts Künstlerschaft, den Platonismus, als falschen Eingang in das Werk erscheinen läßt. — Über Fragen wie die eben auftauchende: Zusammenhang zwischen philosophischem und literarischem Schaffen sich zu unterrichten, liegt heute ein vorzügliches Mittel vor in dem Bericht '*Französische Philosophie der Gegenwart*' von *G. Heß* (8). Der Neuphilologe, der in die recht schwierige Lektüre der literarischen Größen der Gegenwart wie Claudel, Gide, Proust, Valéry tief eindringen, der Schriftsteller wie Benda, Maritain, Suarès, J. Rivière, Alain, Sorel aus größeren geistigen Zusammenhängen heraus begreifen will, kann einer Führung, wie sie Heß anbietet, nicht entraten. Die beste gegenwärtige französische Literatur ist ohne ein gewisses philosophisches Verständnis kaum noch lesbar, wie die des XVIII. Jahrh. nur vom Politischen her ganz verstanden wird. Heß schreibt für Fachleute. Wie wenig wir Neuphilologen das in dem Gebiet der neuen französischen Philosophie sind und wie schwierig es ist, aus dieser Philosophie das Französische herauslesen zu wollen, das hat mir der Forschungsbericht von Heß gezeigt. Er hat auch die schon früher regen Zweifel bestärkt, die die wissenschaftsmethodische Stichhaltigkeit des im Handbuch der Frankreichkunde Bd. II, S. 180ff. von Müller-Freienfels über 'Französische Philosophie und Wissenschaft' uns Neuphilologen Dargebotenen betrafen. — Daß wir es aber mit 'dem Französischen', mit Volkstumskunde, mit 'Nationenkunde', in unserem fremdsprachlichen Unterricht zu tun haben, das ist eine heute kaum zu überhörende Forderung, daß ferner die fremde Sprache als Ausdruck fremder Wesensart zu lehren sei, das ist gleichfalls das heute mit Nachdruck Verlangte. Französisches Wesen in der französischen Sprache zu zeigen, unternimmt *E. Lerch* in dem Buche '*Französische Sprache und Wesensart*' (9). Er faßt Arbeiten, die er schon früher vorgelegt hat (im 'Handbuch der Frankreichkunde' und in seinen 'Hauptproblemen der französischen Sprache') zusammen, ordnet sie einheitlich und baut sie zum Teil auch weiter aus. Eine Fülle von Material wird ausgebreitet, eine Unmenge wissenswerter Einzelheiten werden aufgedeckt, einige Züge im geistigen Bilde Frankreichs werden gezeichnet, und einiges wird zur Rechtfertigung der wesenskundlichen Methode beigesteuert. Das Letzte ist nicht die stärkste Seite des Buches. Man ist weder über die Art, wie die Ergebnisse dieser Wesenskundeforschung zustande kommen, noch über die Art und denUmfang ihrer Geltung ganz beruhigt. Trotz aller Vorsicht Lerchs, trotz aller Einschränkungen und Verwahrungen kann man das Bild des französischen Geistes als eines mystischen Gesamtgeistes mit der Einzelpsychologie entlehnten Zügen nicht los werden. — Eine glückliche Verbindung zwischen den Forderungen der Wissenschaft und denen der Schulpraxis sowie des allgemeinen Bildungsbedürfnisses stellt die Art und Weise dar, in der *W. v. Wartburg* die *Évolution et structure de la langue française* (10) beschreibt, offenbar ein Parallelwerk zu dem in Neuphilologenkreisen sehr geschätzten Buch O. Jespersens 'Growth and structure of the English language. v. W. schildert in großen Zügen die französische Sprachgeschichte auf dem Untergrunde der allgemeinen kulturellen und politischen Geschichte. Mit knappen und treffenden Beispielen belegt er jeweils den erreichten Entwicklungsstand. Die Sprache ist schlicht und klar, so klar, daß auch ein Schüler sich durch einzelne Partien hindurcharbeiten kann. Das Buch empfiehlt sich nicht nur als

Gesamtschau der französischen Sprachgeschichte, es ist daneben noch praktisch auszuwerten als eine Einführung in die Schriftstellerinterpretation oder als sie begleitender Kommentar. So könnte etwa in die nicht ohne weiteres zugängliche klassische Literatur des XVII. Jahrh. der Abschnitt Le 17e siècle insofern gut einführen, als er die allgemeinen Tendenzen der Zeit und ihren Ausdruck in der Sprache zeigt. — Die schwierige und undankbare Aufgabe, die gegenwärtige literarische Produktion zu ordnen und zu deuten, sucht *C. Sénéchal* zu lösen in seinem Buche *Les grands courants de la littérature française contemporaine* (11). Er hält sich nicht an die alten Ordnungsschemata, die literarischen Gattungen, die nach rein ästhetischen Gesichtspunkten abgesteckten Felder, er spannt den Gesamtrahmen weit, nimmt alles herein, was für das Leben des französischen Geistes eine repräsentierende Bedeutung hat und ordnet jede Leistung danach ein, welche geistige Bewegung sie hat mit fördern helfen, welchen Zug im Bilde der Zeit sie mit ausdrückt. Man wird erstaunt sein, wie reich und vielfältig die jüngste Literatur in Frankreich ist, man wird dankbar den Ordnungswillen begrüßen, der uns die einzelnen Kraftströme in dieser chaotischen Lebensfülle zu unterscheiden erlaubt. Aber ein so ausdauernder Fleiß hier auch gesammelt hat, ein so offener Geist sich auch allen Erscheinungen des literarischen Lebens hingegeben hat, das Buch hat einen Fehler, der alle seine sonstigen Vorzüge aufwiegt: es zerfasert und zerstört alle Persönlichkeiten, es macht die lebendigen, einheitlichen Menschen zu Exponenten von so und so vielen Ideen und bringt sie, je reicher sie sind, in umso zahlreichere Pferche unter, wo sie dann mit immer wechselnder Gesellschaft zusammenstehen. Dabei gehen nicht nur das Einmalige und Einheitliche der Persönlichkeit verloren, sondern auch die geistige Rangordnung, die Höhen- und Größenunterschiede, alles Augenmaß für die Reichweite der Einzelwirkung. Ein Fehler, den die Kulturkundler unter Schmerzen abgestreift haben, hier scheint er noch in 'seiner Sünden Maienblüte'. — Ein Werk, das die Historiker vielleicht noch mehr angeht als die Neuphilologen, ist *D. Mornets* Buch über '*Les origines intellectuelles de la Révolution française*' (12). Über ein altes Thema also. Denn was ist nicht alles über den geistigen Ursprung der französischen Revolution, über die Geschichte der Aufklärung in Frankreich geschrieben worden! An Mornets gewichtigem, mit erdrückendem Belegmaterial schwer gepanzertem Buch kann keiner vorübergehen, der in Zukunft über die Epoche von 1715 bis 1787 als geistige Vorbereitung der französischen Revolution eine wissenschaftlich erhärtete Auffassung gewinnen will. Er muß freilich einen Berg von Dokumenten übersteigen und manchmal ermüdende Strecken durchwandern. Aber nach zwei Seiten hin ist sein Weg gesichert: Der Verfasser ist in seinem XVIII. Jahrh. so sehr zu Hause, daß man sich ihm ruhig anvertrauen kann, und die Methoden seiner Arbeitsweise sind so solide, daß man immer festen Boden unter sich fühlt. Mornet schreibt nicht Literaturgeschichte, d. h. nicht die Geschichte der literarischen Werke in kritischer Betrachtung ihrer Eigenwerte, auch nicht politische Geschichte im engeren Sinne; er stellt vielmehr in aller Breite und Genauigkeit den Prozeß dar, wie der autoritär gebundene Geist des XVII. Jahrh. 'aufklärerisch' wird und als solcher gewisse geistige Voraussetzungen der französischen Revolution liefert, zu denen dann das politische Geschehen von 1788 an zur Revolution drängend hinzukommt. Um diesen Prozeß zu beschreiben, mußte Mornet nicht bei den geklärten Meinungen der führenden Köpfe stehen bleiben, sondern darzustellen versuchen, was ein Schriftsteller zweiten, dritten, zehnten Ranges meint, was 'öffentliche Meinung' wird, was in den Salons, den Briefen, den Zeitungen, den Provinzakademien, den Romanen, den Theaterstücken, den Streit- und Schmähschriften, den Registern und Statistiken, den Schulprogrammen usw. als Meinung der vielen festzustellen ist. Sein Werk zersprengt das bisherige grobe, pauschale Ungefähr, es gestattet jetzt, sauber zu unter-

scheiden und zwar im Nacheinander geschichtlichen Werdens wie in dem Nebeneinander von wegbahnender Aufklärerei und Massenmeinungen, wie im Gegeneinander von alten und neuen Ansichten. Wir kommen mit ihm aus der Taineschen Verzerrung und Einseitigkeit heraus, das Bild der Zeit wird viel bunter und lebenswahrer, ein geschichtlich gerade heute wieder bedeutsamer Vorgang wie das geistige Werden einer Revolution wird mit soliden Methoden von einem Kenner überzeugend geschildert. Eines wundert mich, daß das große zweibändige Werk unseres deutschen Kenners, B. Groethuysens 'Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich', von Mornet gar nicht beachtet ist. — Recht weit ab von 'Wissenschaft und Jugendbildung' sind wir in dem Buche von *François Le Grix, Vingt jours chez Hitler* (13). Es ist Journalismus, guter Journalismus. Ein großes Geschehen wird von außen aufgenommen, Stimmung, Atmosphäre werden in ihrer erregenden Macht dargestellt. Der Verfasser bemüht sich zu verstehen, verfügt aber nicht über die dazu nötigen Voraussetzungen. Die Ereignisse selbst haben das Buch schon heute weit überholt. (Abgeschlossen am 1. Juni 1934.)

1. *H. Heiß, Boileau und der französische Klassizismus.* Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1932, S. 647ff. — 2. *W. Weisbach, Die klassische Ideologie.* Ebd. 1933, S. 559ff. — 3. *F. Neubert, Das Kulturproblem der französischen Klassik bis zur Gegenwart.* Ebenda. 1934, S. 255ff. — 4. *E. Auerbach, Das französische Publikum des XVII. Jahrhunderts.* Hueber, München 1933. *RM* 1,40. — 5. *W. Krauß, Über die Träger der klassischen Gesinnung.* Ztschr. für franz. u. engl. Unterricht 1933. — 6. *L. Pierre-Quint, André Gide, sa vie, son œuvre.* Stock, Paris 1933. 18 frs. — 7. *K. Jäckel, Bergson und Proust.* Priebatsch. Breslau 1934. Brosch. *RM* 6. — 8. *G. Heß, Französische Philosophie der Gegenwart.* Junker & Dünnhaupt. Berlin 1933. Geh. *RM* 4. — 9. *E. Lerch, Französische Sprache und Wesensart.* M. Diesterweg, Frankfurt a. M. 1933. Geb. *RM* 7,40. — 10. *W. v. Wartburg, Évolution et structure de la langue française.* B. G. Teubner. Leipzig 1934. Geh. *RM* 5,40, geb. *RM* 6,40. — 11. *C. Sénéchal, Les grands courants de la littérature française contemporaine.* Elwert, Marburg 1934. Geh. *RM* 6. — 12. *D. Mornet, Les origines intellectuelles de la Révolution française.* Colin, Paris 1933. Geh. 60 frs. — 13. *Fr. Le Grix, Vingt jours chez Hitler.* Grasset, Paris 1933. Geh. 15 frs.

ZUR TRAGÖDIE DIDEROT

EINE WÜRDIGUNG DER SCHRIFT VON LÖPELMANN, DER JUNGE DIDEROT

Von K. Metzner

Die Gegenwart hat das 'Standortproblem', d. h. den Ort, die Ausgangsstelle, das Fundament, von dem aus ein Forscher ein wissenschaftliches Problem anpackt, in allen Gebieten der Wissenschaft aufgerollt in einem Umfange wie nie zuvor. Nicht nur in den Naturwissenschaften und in der Mathematik besteht eine 'Grundlagenkrise', die bis zum Umsturz im wissenschaftlichen Weltbild führen kann und geführt hat. Immer deutlicher wird im Rahmen der Genesis und der geschichtlichen Entwicklung jeder Wissenschaft, daß die Standorte, von denen die Forschung ausgegangen ist oder ausgehen kann, mit jeder Zeitenwende wechseln, daß dauernd einige Standorte an Wichtigkeit verlieren. Die dauernde Standortverlagerung gehört, mindestens historisch gesehen, zum Kern und Wesen der Geistes- und Naturwissenschaften.

Man darf die Abhandlung von Löpelmann[1]) bei aller Wahrung der historischen Lage mit den Augen der Gegenwart betrachten. Die Gegenwart mit ihren neu im Vordergrund

1) Berlin 1934, Weidmann.

stehenden Problemen sieht besonders scharf und kritisch die Zeit Diderots. So gewinnt die Abhandlung auch Gegenwartsinteresse.

Wir wissen viel von Diderot. Aber fast alles nur an Hand seiner Werke, die *nach* Herausgabe seiner Erstlingsschrift entstanden sind. Um seine Bedeutung für die Zeit auch über Frankreich hinaus zu kennzeichnen, sei einiges genannt: Lessing hat zwei seiner Dramen übersetzt. Die Gelegenheitsschrift Diderots, 'Le neveu de Rameau', eine satirische Schilderung der französischen Gesellschaft vor der Revolution in Dialogform, hat Goethe lange vor Veröffentlichung des Originals 1804 übersetzt, 1821 hat de Saur diese Übersetzung ins Französische zurückübersetzt. Das Original wurde erst nach dem Tode Diderots 1823 veröffentlicht. Napoleon hat die Herausgabe von Diderots Werken an die Streichung zahlreicher Stellen in ihnen geknüpft. Wir kennen Diderot endlich als Herausgeber und Organisator der Enzyklopädie und wissen, daß er in seinen philosophischen Ansichten dieselbe Entwicklung zeigt, die die französische Aufklärungsphilosophie überhaupt nahm, vom Theisten zum Deisten, zum Skeptiker und Atheisten.

Diderots Leben und Schaffen aber ist eine Tragödie. Der Gewinn aus seinen Werken war so gering, daß er sich genötigt sah, seine Bibliothek zu veräußern. Die Kaiserin Katharina II. von Rußland kaufte sie und überließ sie ihm zum Gebrauch auf Lebenszeit. Leider ist diese Bibliothek — verloren gegangen. Keine Interpretation aus den Werken heraus kann diesen Verlust ersetzen.

Trotz der umfangreichen Literatur über Diderot — Löpelmann stellt sie zusammen — sind die vorhandenen Belege gerade über die Jugendzeit spärlich. Die Jugendzeit selbst kritisch bislang kaum vollständig behandelt. Löpelmanns Abhandlung will diese Lücke ausfüllen. Seine Schrift will ihn uns kennen lehren 'als noch kein literarischer Ruhm sich um die Pfosten seiner Tür rankte'.

Die wohlbekannten Quellen, aus denen man eine genauere Kenntnis der äußeren Lebensumstände und inneren Entwicklungsmomente des jungen Diderot schöpfen könnte, sind nicht eben zahlreich. 'Lückenhaft, ungenau, parteiisch, lassen sie, auch wenn man sie zusammenhält, manches im Dunkeln, was sich nur auf Umwegen einigermaßen aufhellen läßt.' Löpelmann zieht ihrer fünf hauptsächlich in Betracht. Die Werke Diderots selbst, die Memoiren seiner Tochter Marie Angélique de Vandeul, die Memoiren über Diderot von J. A. Naigeon, das 'Dictionnaire' von A. Jal, das Buch des Kanonikus Marcel: 'Le frère de Diderot.'

Die ganze Abhandlung umfaßt zwei Hauptteile: Diderots Jugendleben und Diderots Erstlingswerk.

Sehr lebendig und lebensnah wird der Kreis, das Elternhaus, in dem Diderot aufwächst, mit allen seinen Gliedern behandelt. 'Die natürliche, heitere Verstandesmäßigkeit des Vaters und die sentimentale, asketische Glut seiner übrigen Umgebung mußte in dem Knaben Strömungen hervorrufen, die seine Seele spalteten.'

Als zweiten ebenso mächtigen Faktor in Diderots Leben, der bestimmend in die Förderung seiner Geistesbildung eingreift, behandelt Löpelmann die Schule, in die Diderot eintrat, das Jesuitenkolleg in Langres. Das umfangreiche Kapitel gibt ein plastisches Bild der Erziehung im XVIII. Jahrh. überhaupt, aufschlußreich und gesehen mit kritischem Blick. Man erlebt den ersten Akt der Tragödie Diderot. Der Fünfzehnjährige kommt zur Vollendung seiner abgebrochenen Gymnasialstudien nach Paris auf das Collège d'Harcourt. In vier Kapiteln wird der weitere Entwicklungsgang Diderots skizziert, jede Einzelheit sorgfältig abgewogen an Hand der Quellen behandelt: ein scharf umrissenes einprägsames Lebensbild. Ganz gewiß wird der aufmerksame Leser aus der Lektüre Gewinn davon tragen.Das Ganze ist eine charakterologische Studie, die sicher nicht bloß vermöge

des gewissenhaften Aufbaus auf die vorhandenen Quellen der Wahrheit bestmöglichst nahekommt, sondern die das Bildsame, das Seelische deutlich herausgearbeitet hervorhebt Man ist überzeugt, daß Diderot so gewesen, so geworden ist. Nicht bloß wegen der an sich aufschlußreichen Stammtafel der Familie.

Der zweite Teil der Abhandlung gibt gleichfalls über Diderots Entwicklung hinaus Allgemeingültiges, für die Zeit Charakteristisches. Nur Diderots Erstlingswerk wird einer gründlichen Betrachtung unterzogen in zwei Kapiteln: I. Anlage und Übersetzungstechnik der 'Principes de la philosophie morale'; II. Die Glossen des Werkes.

Das Werk ist eine großzügige Übertragung von Shaftesburys 'An Inquiry Concerning Virtue and Merit Formerly Printed from an Imperfect Copy'. Als Einleitung gibt Löpelmann einen kurzen Abriß der Geschichte und des Inhalts dieses englischen Traktates, der in einer Zusammenfassung der Grundsätze von Shaftesburys Ethik gipfelt. Löpelmann glaubt diese Grundsätze nicht besser zusammenstellen zu können als in der Form, 'in der sie der alte Kong-Fu-Dsü bereits im VI. Jahrh. v. Chr. aufgeschrieben hat; denn dessen Moral ist mit der Shaftesburyschen geradezu verblüffend übereinstimmend'. Diese Übereinstimmung besteht in der Tat; ob das aber Abhängigkeit Shaftesburys von Kong-Fu-Dsü bedeutet, scheint nicht ausgemacht, jedenfalls nicht bewiesen, vielleicht nicht beweisbar.

Diderots Übersetzung des englischen Traktates unterscheidet sich in der Grundanlage sehr von der Art, wie heute Autoren übersetzt werden.

Löpelmann stellt vor Beginn der Vergleichung des Originals mit der Übersetzung im Einzelnen fest: Diderots Bemerkung bezüglich der Anlage seiner Übersetzung ist so ziemlich zutreffend. Er folgt dem Original Gedanke für Gedanke. Nur die sprachliche Form ist frei, und mit bewunderungswürdiger Geschicklichkeit dem französischen Sprachgeist angepaßt. Shaftesburys hölzerne, zugeknöpfte Art, sich auszudrücken, gewinnt durch Diderots Übertragung erst Leben. Was die Form anlangt, ist Diderots Arbeit entschieden der Vorzug zu geben. Der erste Teil ist verhältnismäßig strenger übersetzt als der zweite, wo sich Diderot eher zu eigenmächtigen Änderungen hinreißen läßt. Bei der erwähnten Milderung zu kühner Gedanken kommen nur politisch verfängliche Themata in Frage, oder höchstens kirchenpolitische. Diderot vergaß nicht, daß er sich im absolutistischen Frankreich befand. Wenn Diderot sich indessen rühmte, er hätte nun, besonders mit Hilfe der Fußnoten, ein brauchbares Lehrbuch der Moral geschaffen, so ist dies natürlich keineswegs zu unterschreiben. Die Noten sind ohne System hingeschrieben und machen nur den Eindruck von Randglossen eines sehr lebhaften Lesers.

Die mit großer Genauigkeit kritisch nebeneinandergestellten Abschnitte des Shaftesburyschen Traktates und die Übersetzung durch Diderot sprechen für sich. Es bereitet hohen Genuß, die eingehende Interpretation jeder Stelle in sich aufzunehmen. Hier ist auch rein philologisch saubere Arbeit geleistet. Man kann dem Herausgeber des 'jungen Diderot' nur zustimmen, wenn er zusammenfassend sagt: Für den aufmerksamen Leser bedarf es eigentlich gar keiner Erläuterung mehr. Diderots Übersetzung ist eine 'belle infidèle'. Ein Sprachlehrer würde ihm in der hartherzigen Weise, wie sie Sprachlehrern eigen ist, zum wenigsten das Prädikat 'mangelhaft' daruntergesetzt haben. Indessen gibt ja Diderot in seiner Vorrede selber zu, daß er nicht wörtlich und genau übersetzt, sondern daß es ihm nur darauf ankam, die Gedanken Shaftesburys wiederzugeben und gesteht sogar weiter ein, daß er auch dabei noch einzelne Stellen zusammengestrichen, andere erweitert hat. So hat er sich von vornherein gegen den Vorwurf geschützt, als wollte er fälschen. Er wollte ein Lehrbuch der Ethik schreiben, wollte jungen Studenten ein nützlicher Wegweiser zu einer unanfechtbaren, abgeklärten Sittlichkeit sein.

Im letzten Kapitel behandelt Löpelmann 'Die Glossen des Werkes', Diderots Randbemerkungen, die nichts weniger als einen sorgsamen Kommentar zu den 'Principes' darstellen, sondern den Zweck haben, 'gewisse Stellen im Text gemütvoll zu unterstreichen'.

Löpelmann teilt sie in vier Gruppen ein: Die erste besteht eigentlich nur aus Zitaten, die, obschon vollkommen überflüssig, nur davon Zeugnis ablegen, was für Bücher Diderot las, und wie er sie las. Eine zweite Gruppe läßt uns ein paar flüchtige Blicke in sein Leben tun. Die dritte, größte, gibt uns über seine Philosophie Aufschluß, und zwar nach verschiedenen Richtungen hin, der Religion, Ethik, Psychologie und Ästhetik. Die vierte endlich liefert uns einige Urteile über das politische Leben und Treiben der Welt, wie Diderot es damals ansah. Weiter möchte ich im einzelnen nicht gehen. Man nehme das Buch selbst zur Hand und lese. Auch der Leser, der nur Gegenwartswerte gelten läßt, wird das Buch nicht ohne Gewinn aus der Hand legen.

Die Tragödie 'Diderot' wird von dem durch Löpelmann gewonnenen 'Standort' verständlich.

DIE LEBENS- UND DENKFORMENFORSCHUNG UND DIE GEBUNDENE SITUATION DER GEGENWART

Von Georg Keferstein

(Mit 1 Abbildung.)

Das große Neue, das *Eduard Sprangers*[1]) Lebensformenforschung brachte, war vor allem anderen die Scheidung seiner Strukturpsychologie von der alten Psychologie der Elemente, der indessen in beschränktem Maße durchaus ihr Recht gelassen wurde. Die Psychologie der Elemente versuchte alles Psychologische, jeden psychologischen Akt in seine kleinsten Teile zu zerlegen und womöglich noch jeden dieser Teile einer körperlichen Bewegung oder Erscheinung zuzuordnen. Mit dieser Zerlegung in die Elemente sah man seine Aufgabe als erschöpft an und meinte, eine seelische Erscheinung verstanden zu haben. Man schaltete aus dem seelischen Leben die verbindende Ganzheit 'Seele' aus und glaubte in dem, was dann übrigbleibt, das eigentlich Seelische erfassen zu können. Freilich wurden durch diesen Widerspruch die Elementpsychologen selbst schon mißtrauisch, und bereits *Wilhelm Wundt* betonte (nach Spranger) 'sehr stark, daß die aus den Elementen zusammengesetzten Gebilde Eigenschaften enthalten, die aus den Eigenschaften der Elemente nicht abzuleiten sind.'[2])

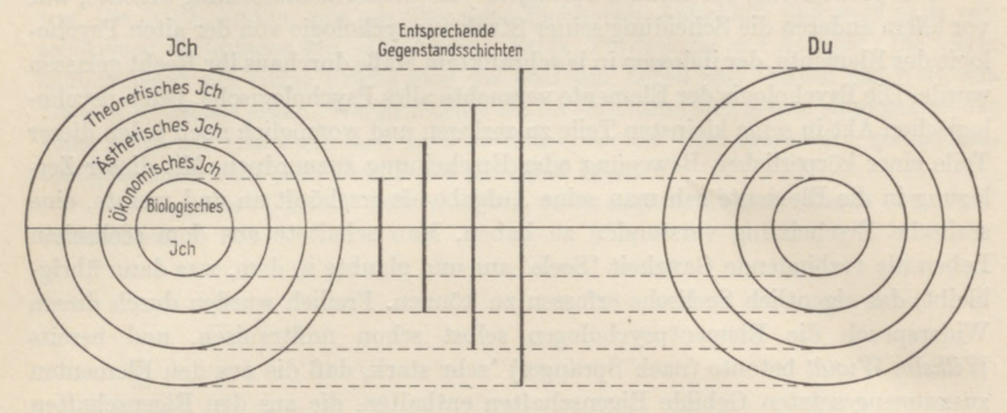
So wie der Arzt, der es mit der Heilung lebendiger Körper zu tun hat, einmal das Chemische und das Mechanische voraussetzen muß, ohne es immer wieder zum Problem machen zu dürfen, so fängt auch die Arbeit des Strukturpsychologen erst dort an, wo die Arbeit der Elementpsychologie, die deshalb nicht überflüssig wird, aufhört. Spranger will sich nicht um das atomistisch-mechanische Nebeneinander bekümmern, das auch in der Seele zu finden ist, sondern er will die seelische Ganzheit als eine lebendig-ungeteilte untersuchen. Sprangers Arbeitsgebiet ist das lebendige Leben, die alte Psychologie dagegen untersuchte die Elemente dieses Lebens — unter der widerspruchsvollen Voraussetzung seiner Unlebendigkeit. Das grundlegende Aperçu in Sprangers Lebensformenforschung, das sein Buch allerdings erst von der zweiten Auflage an beherrscht, ist die 'vielleicht unter der dunklen Einwirkung neuplatonischer Ansichten' zustandegekommene 'Gewißheit, daß in *allem alles* enthalten sei'.[3]) Die Grundformen des seelischen Lebens lassen sich nicht wie die Atome der Physik und die Elemente der Chemie völlig voneinander trennen, sondern sie sind immer und überall lebendig miteinander verbunden. Hinter solcher Ganzheitspsychologie steht ein organisch gedachtes Weltbild.

Daß diese die seelische Ganzheit ungeteilt lassende Psychologie für die Menschen, die eine aufbauende und nicht zersetzende *Psychologie fürs Leben* brauchen, für den Pfarrer, den Lehrer, den Juristen und den Politiker und für viele andere von vornherein fruchtbarer ist, das ist leicht einzusehen. Und zwar um so mehr, als Spranger auch nicht in jenem individualistischen Atomismus stecken

1) 'Lebensformen', 1914, [2]1921, [5]1925; zitiert wird nach der 7. Aufl. 1930, die die 5. Aufl. unverändert abdruckt.

2) aO. S. 12. 3) aO. S. 33.

bleibt, der wohl die Seele als eine Ganzheit versteht, sie aber sowohl von der objektiven Welt wie insbesondere von den anderen Menschen isoliert. Sprangers Psychologie stellt den Menschen mit seiner seelischen Ganzheit in die Ganzheit des Lebens hinein, setzt ihn zur gegenständlichen Welt und zum Du, zu den anderen Menschen in Beziehung durch die individuellen und durch die gesellschaftlichen Geistesakte. In Erweiterung einer Sprangerschen Zeichnung kommen wir dann zu dem nachstehenden schematischen Bilde.



Bestimmten Ichkreisen sind bestimmte Gegenstandsschichten und bestimmte Dukreise (genauer wären in der schematischen Zeichnung sehr viele Du anzusetzen) zugeordnet, jedoch derart, daß immer das *ganze* Ich (und entsprechend das ganze Du) lediglich unter (die anderen Ichkreise nicht ausschließendem) *Vorrang* eines einzelnen Ichkreises an den seelischen Akten beteiligt ist.

Es ergeben sich für die seelische Ganzheit sechs primäre Möglichkeiten, sich in lebendigen Geistesakten auszuwirken. Sie sind zu scheiden in die vier individuellen und die beiden gesellschaftlichen Geistesakte. Wir skizzieren zunächst die *individuellen Geistesakte* und die ihnen zugeordneten Lebensformen:

1. Die *ökonomischen Geistesakte* beruhen auf einer Anerkennung oder Begründung einer Nützlichkeitsbeziehung des Objekts zum Subjekt, auf dem Erlebnis des psychophysischen Kraftverhältnisses zwischen Subjekt und Gegenstand. Was an Objekten die Kraft (im weitesten Sinne) des Subjekts irgendwie unterstützt, das wird zunächst noch dumpf und dunkel als angenehm, dann bei zunehmender Reflexion als nützlich, was der Kraft des Subjekts entgegensteht, als unangenehm bzw. als schädlich empfunden. Es herrscht hier das Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, das jeweils das Maximum an Nützlichkeit erstrebt. Die dem ökonomischen Ichkreise zugeordnete Gegenstandsschicht ist die materielle Güterwelt, und der '*ökonomische Mensch*', in dem dieses Sinngebiet vorherrscht, faßt die ganze Welt als eine vorwiegend materielle Güterwelt auf.

2. Die *Erkenntnisakte* sind auf begründende und identifizierende Einordnung in einen allgemeinen Zusammenhang gerichtet, sie wollen das Wesen der Dinge erfassen. Sie richten sich an dem in Begründung und Identifizierung zum Ausdruck kommenden Wahrheitswerte aus. Der theoretische Ichkreis ist immer auf eine ideale, gedankliche Wirklichkeit gerichtet. Der '*theoretische Mensch*' neigt dazu,

die ganze Welt als eine Welt von nach dem Satze vom Grunde zusammenhängenden, jeweils mit sich selbst identischen Ideen aufzufassen.

3. Die *ästhetischen Akte* sind im Gegensatz zu den theoretischen nicht auf die allgemeine Wesenheit, sondern immer auf die singuläre Erscheinung gerichtet und beruhen auf dem Gleichgewicht von Eindruck-Ausdruck, das sich dann in der 'Form' niederschlägt. Das Ich der ästhetischen Akte richtet sich also auf eine mit diesem Ich irgendwie in Einklang stehende Gegenstandsschicht, und der '*ästhetische Mensch*' erfaßt an jedem einzelnen Gegenstand das mit seinem Ich Gleichgewichtige Übereinstimmende, Harmonische.

4. Die *religiösen Akte* setzen die Einzelerlebnisse in Beziehung zu dem Totalsinn zunächst des individuellen Lebens, sie gehen also auf den höchsten Wert, auf Gott. Einen besonderen Ichkreis für diese religiösen Akte (die Spranger übrigens wohl heute nicht mehr ohne weiteres den anderen Geistesakten *neben*ordnet) konnten wir nicht zeichnen, da ihnen gewissermaßen das Total-Ich zugrunde liegt. Und ebenso kann man zunächst nicht von einem speziellen religiösen Gegenstandsbereich sprechen, vielmehr wird alles in positive oder negative Beziehung zum Totalsinn gesetzt. Den wahrhaft '*religiösen Menschen*' scheint es zu kennzeichnen, daß er alles in positive *und* negative Beziehung zu Gott setzt — im Gegensatz zum Mystiker, der immer nur eine dieser Beziehungen kennt und ins Unermeßliche übertreibt.

Neben den vier individuellen Geistesakten stehen 5. und 6. die beiden *gesellschaftlichen Geistesakte*, die sich durch die Gegenstandsbereiche hindurch auf das Du richten. Je nach dem Vorzeichen — es scheint sich um die beiden urtümlichen Möglichkeiten zu handeln, dem Du entweder als Freund oder als Feind gegenüberzutreten — ist diesen Akten das Sinngebiet der Liebe oder das Sinngebiet der Macht zugeordnet.

5. In den *Akten der Beherrschung* wird höchste Freiheit und ein Maximum an Herrschaft gefordert. Der diesen '*politischen Menschen*' beherrschende Wert ist die Macht, durchaus etwas anderes als der Nutzen. Denn für den ökonomischen Menschen ist der Mensch nur ein nützliches Objekt unter anderen Objekten, der Machtmensch aber versteht den Menschen als Menschen, und zwar als zu unterjochenden Feind. Das setzt Bejahung des eigenen Wertes voraus, braucht aber nicht Verneinung des fremden Wertes zu sein. 'Ihr dürft nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten' (Nietzsche).

6. Die *Akte der Sympathie* des '*sozialen Menschen*' sind gekennzeichnet durch die wertbejahende Hinwendung zu fremdem Leben und durch das Sich-im-andern-fühlen, ohne daß damit Verneinung des eigenen Wertes verbunden sein muß. Neben den politischen Werten des fünften Sinngebietes stehen hier die sozialen Werte.

Von seinem Aperçu des 'Alles in allem' ausgehend, findet Spranger in jeder der sechs Lebensformen (die Möglichkeit einer siebenten, des 'vitalen Menschen', gibt er im Anschluß an Max Scheler zu) alle Sinngebiete, jedoch unter der die betreffende Lebensform charakterisierenden Vorherrschaft eines einzigen Wertes. Neben diesen sechs (oder sieben) primären Lebensformen stehen dann die vielen historisch bedingten Typen, mit deren Analyse die Forschung einzusetzen hat. Hier harrt z. B. der Literaturwissenschaft, die sich von der einseitigen Ideengeschichte

hinweg wieder der Totalität des Lebens zuwendet, eine Unzahl von Aufgaben. Die Notwendigkeit, ihre Lösung in Angriff zu nehmen, zeigt z. B. der Ruf nach einer 'literarhistorischen Anthropologie' in *Heinz Kindermanns* Goethebuch [1]), einer der wichtigsten und am weitesten in die Zukunft weisenden Früchte des Goethejahres.

Freilich dürfen die Grenzen der Lebensformenforschung nicht verkannt werden. In jenem höchst konzentrierten Bändchen über 'die geistige Situation der Zeit' von *Karl Jaspers* [2]), das vor zwei Jahren durch die Wissenden von Hand zu Hand gegeben wurde, werden drei Möglichkeiten angeführt, sich an ein tieferes Verständnis des Menschen heranzutasten und durch die Absolutsetzung gerade dieser Möglichkeiten das Verständnis des Eigentlichen im Menschen zu verfehlen. Neben der Soziologie und der Anthropologie (nicht zu verwechseln mit dem politischen Rassenidealismus, der Sache des Glaubens und Bekennens, nicht so sehr Sache der theoretischen Wissenschaft ist) wird dort die Psychologie genannt. Gerade sie kann sich ganz nahe an den Kern des Menschen herantasten und gerade sie kann meinen, mit diesem Herantasten den Menschen selbst erfaßt zu haben. Es charakterisiert nun Sprangers Lebensformenforschung, daß er in seiner verstehenden Güte sich immer die Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen im Menschen bewahrt, daß er keineswegs glaubt, mit seinen psychologischen Kategorien dieses transzendenzbezogene Unerforschliche im Menschen mit anmaßend tastenden Händen ergreifen zu können, wie das etwa die psychoanalytische Schule wagte. Sprangers Lebensformenforschung ist eine der höchsten Formen *ehrfürchtiger Weltbewältigung.*

Freilich sind die Menschen seiner Lebensformen noch nicht Zeichnungen der wirklichen transzendenzbezogenen Existenzen, sondern Projektionen dieser wirklichen Menschen auf eine außermenschliche Ebene, auf die Ebene einer objekitven Welt der Werte, auf eine Ebene der menschenabhängigen Erscheinungswelt. Daß Sprangers ehrfürchtiger Sinn Unerforschliches im Menschen bestehen läßt, bewahrt ihn vor dem angeführten Vorwurf von Jaspers. Aber wenn wir diese ja nicht eigentlich in sein System eingebaute Ehrfurcht außer acht lassen, so läßt sich mit dem gebührenden Vorbehalt doch eine Parallele zwischen Spranger und Freud ziehen. Die Triebpsychologie des Wieners als eines vergröberten Schopenhauer projiziert den Menschen einseitig auf die eine Ebene jenes einen Triebes. Die *idealistische Psychologie* Sprangers projiziert den Menschen ebenso einseitig auf die Wertwelt des Idealismus. Hierin liegt das Unbefriedigende beschlossen, das Sprangers 'Folgerungen für die Ethik' an sich haben. Denn seine Ethik, die in der 'Forderung nach dem komposiblen Maximum der Lebenswerte' [4]) gipfelt, ist damit an der von ihm gezeichneten idealen Wertwelt orientiert und weicht den härteren Entscheidungen menschlicher Existenz aus. Die ideale Wertwelt ist erst Funktion menschlicher Existenz und kann darum nicht letzte Richtschnur für letzte Entscheidungen sein. Doch zeigt Spranger mit seiner Verweisung auf das Gewissen für die Fälle konkreter Entscheidung [5]) selbst den Weg,

---

1) Goethes Menschengestaltung. Versuch einer literarhistorischen Anthropologie. I. Band: Der junge Goethe. Berlin 1932.

2) Berlin und Leipzig 1931 = Sammlung Göschen Band 1000.

4) Lebensformen S. 353. 5) aO. S. 354.

auf dem diese bloße idealistische Ethik überwunden werden kann. Freilich scheint er zu meinen, daß dieses Gewissen nur ein an dem gezeichneten idealen Wertsystem ausgerichteter Zeiger ist, der dann zu funktionieren hat, wenn dem erkennenden Geiste die aktuelle Konstellation dieser Wertwelt verdeckt ist. Weiterhin aber nimmt er wohl neuerlich die religiöse Lebensform aus seinem System heraus, sieht also wohl im religiösen Werte mehr und anderes als bloß den Inbegriff der idealistischen Wertwelt. Aus diesen Ansätzen zu einem neuen Menschenverständnis, wie es von den Existenz-Denkern angestrebt wird, ersieht man, daß Sprangers Psychologie weit davon entfernt ist, sich das restlose Begreifen des Menschen anzumaßen. Er legt gleichsam nur ein engmaschiges Netz um den transzendenzbezogenen Kern des Menschen, ohne doch diesen Kern oder die zu ihm in Beziehung stehende Transzendenz selbst zu beschwören. Mit dem Idealismus neigt er freilich dazu, an die Stelle der unbekannten und nur beschwörbaren Transzendenz das vom Menschen geschaffene Reich der Werte zu setzen.

Während Eduard Sprangers Lebensformenforschung sich um das Erfassen des ganzen Lebens bemüht, greifen *Hans Leisegangs* 'Denkformen'[1]) nur ein Teilgebiet menschlichen Lebens, das Denken, heraus und untersuchen dieses Teilgebiet auch nur an der Hand eines sehr fest umgrenzten Materials. Leisegangs Methode ist eine Methode der Textinterpretation: die feststehenden Texte der großen Denker sind das Objekt seiner Untersuchungen. Leisegang gibt eine Phänomenologie der philosophischen Texte, wie er das wohl selbst ausdrückt. Den formal-logischen Gedankengang des Textes liest er kundigen Sinnes ab, und diese Methode hindert ihn, sich in irgendwelches unwegsames Gestrüpp zu verlieren. Andererseits aber führt sie auch zu einer gewissen Starrheit. Gleichsam geronnene Formen des Denkens werden analysiert, nicht das Denken selbst.

Im Gegensatz zur Lebensformenforschung, die uns die gezeichneten sechs möglichen Seelenhaltungen zeigt, zwischen denen Spranger zwar theoretisch scharfe Grenzen zieht, ohne sie indessen in Wirklichkeit durch letzte qualitative Unterschiede zu trennen (das Moment des 'Alles in allem'), zeigt Leisegang an Hand der formalen Analyse der Texte die verschiedenen Denkformen und bezieht sie auf ihnen zugeordnete Gegenstandsbereiche.

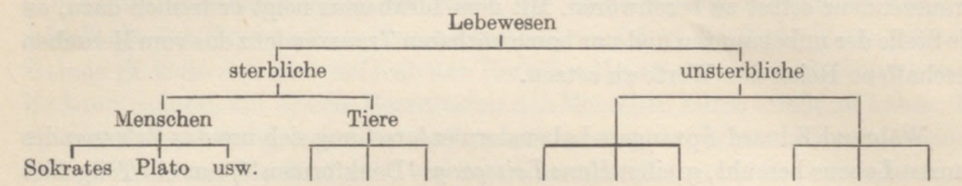
Es gibt dann, wenn wir die komplizierte Hegelsche Denkform, für die Leisegangs Buch besonders aufschlußreich ist, zunächst ausschließen, im wesentlichen *drei Denkformen.* Im Gegensatz zur Transzendentalphilosophie meint Leisegang, daß die großen Denker ihr Denken nicht an die Welt als vorgegeben herantragen, daß es vielmehr erst an den verschiedenen Gegenstandsbereichen erwächst. 'Die Denkformen verdanken ihren Ursprung der Anschauung und ihrer metaphysischen Deutung.'[2]) Die Gegenstandsbereiche sind 1. die tote Materie, 2. die organische Welt und 3. die geistige Welt. An einer dieser Welten schult der Philosoph sein Denken, das hier seine feste Form gewinnt.

Die an der toten Materie erarbeitete *Denkform der Materialisten und Positivisten* sieht nur das durch mechanische Kausalität verbundene Nebeneinander

1) Berlin und Leipzig 1928. 2) Denkformen S. 442.

isolierter Gegenstände, isolierter Atome und 'gelangt dann von der physikalischen Disziplin der Mechanik zur Maschinentheorie des Lebens der Organismen ebenso wie zu einer Mechanik des Geistes'.[1]) Gerade freilich diese anscheinend einfachste Denkform, die dem gleichnamigen Weltanschauungstyp Diltheys entspricht, vermag Leisegang nicht aus den Texten unmittelbar abzulesen, da die Form dieses Denkens starke Übereinstimmungen mit der idealistisch-begriffspyramidalen Denkform zeigt. Vertreter der positivistisch-materialistischen Denkform sind Demokrit, Epikur, Hobbes, die Enzyklopädisten, die Positivisten des XIX. Jahrh.

Die *idealistisch-begriffspyramidale Denkform* erwächst an der Anschauung der als in pyramidaler Anordnung gedachten Welt der Begriffe, wie sie etwa das folgende auf einem bekannten Schulbeispiel der Logik fußende Schema verdeutlicht:



In dieser Denkform denkt im wesentlichen Plato, denkt Aristoteles, denkt die an ihm geschulte Scholastik, denkt Kant. Es ist die Denkform der offiziellen Wissenschaft.

Die Orientierung am Gegenstandsbereich des *Organischen* führt zu der *Denkform des Gedankenkreises.* Die Beobachtung der magisch miteinander verbunden gedachten ewigen Kreisläufe des organischen Lebens steht an der Wiege der europäischen Philosophie. Auf ihr beruht das Denken Heraklits. In dieser Logik gibt es keine sich ausschließenden Begriffe. Sommer und Winter, Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Tod und Leben, Eins und Alles, Geist und Fleisch (bei Paulus) sind einander zugeordnet. 'Nichts ist drinnen, nichts ist draußen.' Jeder Begriff wird erst verständlich durch den (im Sinne der aristotelischen Logik) logischen Gegenbegriff. Während das naive organische Denken zahlreiche parallel nebeneinander und nur in magischem Bezug zueinander stehende Kreise kennt, sucht Hegels System des 'Kreises von Kreisen' die einzelnen Kreise in einen organischen Zusammenhang miteinander zu bringen, die einzelnen Kreise in größeren Kreisen zusammenzufassen. Die organische Denkform des Gedankenkreises, die Leisegang als zwar an einem anderen Gegenstandsbereich ausgerichtet, aber als ebenso rational wie die anderen Denkformen erweisen will, die gleichsam wissenschaftlich salonfähig zu machen er bemüht ist, führt in langer Reihe von Heraklit über Johannes und Paulus und über die Mystik zu Goethe, Schelling und Hegel. Die Bezeichnung 'mystisch' für diese Denkform halten wir freilich für unglücklich gewählt, da man nun einmal einen weit engeren Begriff damit verbindet. Nie werden sich z. B. unsere Theologen dazu verstehen, in Paulus mit Leisegang einen Mystiker zu sehen

Starr und unverbunden stehen die Denkformen nebeneinander. Wo sie eine Verbindung miteinander eingehen, handelt es sich nach Leisegang um eine ungerechtfertigte Grenzüberschreitung, die Sünde wider den heiligen Geist des

1) aO. S. 443.

Denkformen-Systems ist. Weil wir 'die Beziehungen der Wirklichkeitsbereiche zueinander'[1]) nicht kennen, können wir auch die Denkformen nicht miteinander vereinigen. Demgegenüber will Spranger (in seinem Akademievortrag: Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften[2]) die letzte Aufgabe nicht ganz außer acht gelassen haben, 'daß den verschiedenen Typen der Denkformen doch eine Sinnintention gemeinsam bleiben muß, wenn man sie auch nur unter den allgemeinen Namen 'Denkformen' zu subsumieren berechtigt sein will'. Die in Leisegangs Methode enthaltene und hier durch Spranger kritisierte Tendenz, die Philosophiegeschichte in die unverbunden nebeneinander her fließenden Ströme der Denkformen zu zerreißen, stimmt noch bedenklicher, wenn man sieht, daß Leisegang bestrebt ist, die Denkformen noch immer weiter zu differenzieren und die gemeinsame Sinnintention immer mehr außer acht zu lassen. Doch besteht der positive Sinn des Denkformenbuches zunächst darin, den spezifischen Wert der einzelnen Denkformen zu erweisen.

Freilich gilt das Interesse der Denkformenforschung Leisegangs nur dem Denken einer weltbewältigenden Metaphysik, d. h. einem Denken, das die Welt denkerisch in die Gewalt bekommen will, das die Welt nur als einen der Vernunft (die in einer der genannten Denkformen denkt) zu unterwerfenden *Gegenstand* kennt. Zu dem 'gegenstandslosen' Denken der Existenzerhellung[3]), das sich an den Menschen im Punkte seines aktuellen Lebens herantastet, das keine runde und feste Metaphysik fixiert, sondern dem Menschen nur zur Aufhellung (nicht Bewältigung) seines aktuellen, konkreten Seins helfen will, fehlt ihm wohl der Zugang. Er muß ihm fehlen, weil sein System auf dem Bezug der Denkform auf den jeweiligen Gegenstandsbereich beruht, weil er von vornherein nur ein Denken in den Umkreis seiner Betrachtungen rückt, das, mit *Friedrich Gogarten* zu sprechen, ein Es vom Ich aus denkerisch zu bewältigen sucht. Leisegangs Grundgedanke: Beziehung der Denkformen auf einen entsprechenden Gegenstandsbereich macht es ihm von vornherein unmöglich, den Zugang zu finden zu jenem gegenstandslosen Denken, das Jaspers kündet, zu jenem Ich-Du-Denken, das Gogarten fordert. Hier liegt die notwendige Grenze *der* Methode der Denkformenforschung, die von Leisegang inauguriert ist.

Friedrich Gogarten fordert in seiner 'Politischen Ethik'[4]) eine *neue Logik des existentiellen Ich-Du-Denkens*, eine Logik, die sich den Denkformen des Ich-Es-Denkens keineswegs nebenordnen läßt, die aber vielleicht jenes Verbindende sein könnte, dem sich die verschiedenen Typen der Denkformen unterordnen lassen. Gogarten faßt seine Forderung in folgende Worte zusammen: 'Die Begriffe, mit denen wir menschliches Leben ethisch begreifen wollen, sind heute durch eine lange Tradition von der Grundauffassung bestimmt, daß menschliche Existenz dann in ihrer ethischen Wirklichkeit und in ihrem Sinne begriffen wird, wenn man sie in ihrem Gegensatz zur Natur versteht. Versteht man die menschliche Existenz auf diese Weise, dann ist ihre Grundfrage die, die man mit dem Grundwort Ich-Es

1) Denkformen S. 443.

2) Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1929.

3) Jaspers aO. S. 147. 4) Jena 1932, S. 127.

bezeichnen kann. Wir ahnen heute langsam, daß man auf diese Weise nicht an das eigentlich Menschliche herankommt, sondern daß man die Grundfrage der menschlichen Existenz erst dann gehört hat, wenn man mit der Frage zu tun bekommt, die man mit dem Grundwort Ich-Du bezeichnen kann. Wir denken seit Jahrhunderten aus der Grundfrage Ich-Es, und alle Begriffe, die uns zur Verfügung stehen, sind von dem Sinn, der in dieser Frage liegt, ausgerichtet. Wir fangen ganz langsam und außerordentlich mühsam an, aus der Grundfrage Ich-Du heraus zu denken. Das kann man aber nur, wenn man mit aller Bewußtheit und Sorgfalt jedem Begriff, den man gebraucht, seinen Sinn von dieser ganz anderen Grundfrage Ich-Du aus gibt. Das ist natürlich am wichtigsten, aber auch am mühsamsten bei den großen entscheidenden Begriffen wie Freiheit, Wahrheit, Treue, Gutes, Böses usw.'

Auch hier bei Gogarten wird eine Logik gefordert und teilweise verwirklicht, die ebenso wie die anderen von Leisegang analysierten Denkformen den Anspruch erhebt, die allein richtige zu sein, und die die alten Logiken des Ich-Es-Denkens nicht mehr bestehen lassen will. Sie wird sich allerdings diesen alten Denkformen, die alle drei in dem Ich-Es-Verhältnis ihr Gemeinsames haben, nicht als gleichberechtigt nebenordnen lassen, da es hier nicht mehr um die nach einer absoluten Metaphysik strebende Wissenschaft im alten Sinne geht, sondern um ein Denken, das 'menschliches Leben ethisch begreifen' will, das dem Menschen den Weg seiner konkreten Entscheidungen erhellt. Die eheste Verbindung wird dieses Ich-Du-Denken noch zur organischen Denkform haben, auch zu ihrer höheren Stufe bei Hegel. Nur bleibt auch diese organische Denkform immer ein Ich-Es-Denken und wagt es, einen großen metaphysischen Organismus zu konzipieren, während das Ich-Du-Denken gleichsam ein inner-organisches Denken ist, das nie zu weltbewältigenden Synthesen kommt, sondern immer im klaffenden Paradox verharrt. Kierkegaard, von dem das Ich-Du-Denken unserer Zeit den Ausgang nimmt, steht hier gegen den Metaphysiker Hegel. Das Denken der 'Existenzphilosophie' bewältigt nicht die Transzendenz, wie es das in Leisegangs System passende Denken versucht, gewinnt 'keine runde und feste Gestalt in einem Werk und keine endgültige Vollendung als das Dasein eines Denkers', sondern 'beschwört' die Transzendenz[1]), ohne zu einer fixierten Metaphysik im alten Sinne zu gelangen.

Während aber Sprangers großer und ehrfürchtiger Geist vor dem Unerforschlichen im Menschen die Waffen seiner Methode demütig streckt, gelangt Leisegang nicht dazu, das notvollere Denken unserer Tage, das die Weltbewältigung alten Stiles aufgegeben hat, um dafür den faktischen Weg des Menschen denkerisch zu erhellen und zu ermöglichen, ehrfürchtigen Sinnes als übergeordnet anzuerkennen.

Doch wir kehren unter Anerkennung ihrer nur relativen Bedeutung und unter nur vorbehaltlicher Anerkennung des beiderseits zugrundeliegenden idealistischen metaphysischen Systems zu den Lebens- und Denkformen Sprangers und Leisegangs zurück und fragen nach ihrer *Bedeutung für die Situation der Gegenwart.*

1) Jaspers aO. S. 145.

Ganz bestimmte Lebensformen und ein ganz bestimmtes Denken sind heute vorherrschend. Die Lebensformen, die (nach Spranger) auf den vier individuellen Geistesakten beruhen, stehen heute nicht mehr im Vordergrund, die Lebensform des heutigen Menschen ist vielmehr im wesentlichen eine Verbindung der beiden gesellschaftlichen Lebensformen, des sozialen und des politischen (Macht-) Menschen, die in der Führeridee ihren bedeutendsten Ausdruck gefunden hat. Spranger schreibt über den Führer als den 'Inhaber der sozial fundierten Macht': 'Seine Macht ruht geradezu auf der Einigkeit und Gemeinschaft derer, die er führt, er muß ihnen also auch etwas vom sozialen Liebesgeist zurückgeben'.[1]) Ruht dieses Machtverhältnis 'auf geistiger Überlegenheit, auf persönlicher Kraft und dem hochherzigen Willen, im Herrschen zu dienen, so haben wir den echten Führergeist, der seine Macht im Dienste des Ganzen verwertet und sie als eine ethische Verpflichtung gegenüber den ihm Folgenden ansieht'. Wie der Führergedanke so beruht auch der herrschende Rassenidealismus auf einer eigentümlichen Verbindung des sozialen und des politischen Sinngebietes. Das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Rasse hebt einmal, wie Spranger andeutet [2]), das Machtgefühl gegenüber den Andersrassigen und ist andererseits Ausdruck der Zugehörigkeit zur sozialen Gemeinschaft des Blutes. Ähnlich steht es mit der Zugehörigkeit zur Nation und auch mit der Zugehörigkeit zur im Herrschen dienenden Partei und Staatsträgerin.

Die die beiden gesellschaftlichen (das politische und das soziale) Sinngebiete verbindende Lebensform herrscht also heute, wenn auch nicht in der idealtypischen Einseitigkeit, wie sie Spranger schildert. Die gesellschaftlichen Lebensformen müssen nach Spranger von den vier Sinngebieten der individuellen Geistesakte ihren Inhalt beziehen. Er scheint den Führerschichten von heute, nachdem die in der Barthschen Theologie gipfelnde Verabsolutierung der Religion, die die notwendige Selbstbesinnung des Glaubens auf sich selbst allzu sehr übersteigerte, überwunden ist, vorwiegend vom religiösen Sinngebiet gegeben zu werden. Freilich wird man hier die heidnische Gegenströmung, die vom Sinngebiet der 'vitalen' Werte ausgeht, nicht verkennen dürfen.

Die herrschende Denkform ist heute — wenn man das andersgebaute Ich-Du-Denken einmal außer acht läßt — von der Hegelrenaissance angefangen bis zum Denken der breiten Massen herab die organische. Der Gegenstandsbereich des Organischen wird heute zum Gegenstandsbereich des Denkens schlechthin, angefangen von den Betriebs'zellen' in der Wirtschaft bis zum organisch gedachten Volk und Staat. Diesem Sinngebiet des Organischen muß sich heute alles andere einordnen. Die eigenständige Bedeutung auch der anderen Denkformen, der materialistisch-positivistischen und der idealistisch-begriffspyramidalen, gibt man in der Allgemeinheit heute nur ungern zu.

Noch härter, enger und ausschließlicher wird das Bild, wenn wir von den zeitlosen und unkomplizierten Idealtypen der Sprangerschen und Leisegangschen Forschungen zu den komplexeren soziologisch und historisch bedingten Typen übergehen. Im Gegensatz zu der liberalen Endzeit des bürgerlichen Zeitalters, das mit nahezu sämtlichen Lebens- und Denkformen einen wohlwollenden und

1) Lebensformen S. 222. 2) aO. S. 232f.

schwunghaften Handel trieb[1]) — ganz anders als die eigentlichen, urtümlich konservativen hochbürgerlichen Menschen, die eine ausgesprochen geschlossene Lebensform darstellten — sind wir heute in ein Zeitalter der Gebundenheiten, in ein Zeitalter harter und strenger Lebens- und Denkformen eingetreten. Jene 'offenen' Typen, die noch vor ganz kurzer Zeit das Bild unserer Literatur wie des wirklichen Lebens beherrschten, die Typen des Vagabunden, des wurzellosen Literaten und des mit allen Eindrücken spielenden Helden des Impressionismus, sie alle haben heute das Feld geräumt. Ganz andere Formen herrschen mit Ausschließlichkeit: etwa der politische Soldat, der 'vom Proletariat zum Arbeitertum' vorgeschrittene standesbewußte und standesstolze Industriearbeiter, der erbhofgebundene Bauer, der rassisch und national und theologisch gebundene Geistesarbeiter. Von hier aus gesehen, scheint die Lebens- und Denkformenforschung zunächst einen bedrohlichen Rückfall in den überwundenen Relativismus des XIX. Jahrh. darzustellen. Und doch ist es umgekehrt. Und doch wird diese Forschung gerade die gebundene Situation des Tages mit festen Bausteinen untermauern, durch die diese Gebundenheit erst für die Dauer haltbar werden kann. Und andererseits kann die Lebens- und Denkformenforschung erst aus einer gewissen Gebundenheit heraus mit letztem Ernst und wirklich fruchtbar betrieben werden.

Das XIX. Jahrh., das selbst keinen festen Stand hatte, das im allgemeinen keine echten Strukturen hervorbrachte — Nietzsche ist das große Beispiel und Opfer dieses Tatbestandes —, konnte zwar in alle Strukturen, in alle zeitlosen und zeitbedingten Lebens- und Denkformen hineinkriechen, konnte aber niemals den echten Wert aller dieser Strukturen erkennen, weil man niemals den unbedingten Wert einer eigenen Lebens- und Denkform gläubig erlebt hatte. Erst unsere Zeit wieder, die, zuletzt aus religiösen Wurzeln gespeist, unter Überwindung der Relativität ein gottgebundenes (d. i. dem Unbedingten verantwortliches oder in ihm verwurzeltes) Leben und Denken fordert und durchsetzt, kann aus dem Bewußtsein eigenständiger Werthaftigkeit heraus auch den unmittelbaren Bezug fremder Lebens- und Denkformen auf das Unbedingte erkennen. Ebenso wie erst der organisch denkende Nationalismus (freilich nicht der noch nicht völlig überwundene atomistische Nationalismus alten, nationalliberalen Stils) den spezifischen Wert der anderen Nationen erkennt, so wird gerade in heutiger gebundener und das heißt im Unbedingten verankerter Situation die Lebens- und Denkformenforschung erst fruchtbar. Wer sie vom XIX. Jahrh. her versteht, der sieht in ihr einen leben- und denken-erweichenden Relativismus. In Wirklichkeit aber ist es der Sinn beider Bücher, den spezifischen *Wert* der verschiedenen Lebens- und Denkformen zu zeigen, also aus der Relativität herauszuführen.

Von solcher Lebens- und Denkforschung her können und müssen die Gebundenheiten unserer Zeit untermauert werden. Denn die naivere Gebundenheit früherer Zeiten ist heute nicht mehr möglich. Alle Versuche, die etwa in dieser Richtung

---

1) Über diese 'Anarchie im [liberalen] Bürgertum' vergleiche die geistreiche gleichbetitelte Schrift Marianne Thalmanns, München 1932. Für gefestigteres, konservatives Bürgertum vergleiche dagegen mein 'Bürgertum und Bürgerlichkeit bei Goethe'. Weimar 1933.

gemacht würden, müßten notwendig fehlschlagen, weil sie reaktionär wären. Die neuen Lebens- und Denkformen werden nicht von jener naiven Gebundenheit etwa des Mittelalters sein, die heute eine Heuchelei wäre, sondern von einer *kritischen Gebundenheit*. Denn jenes Wort Nietzsches besteht noch immer zu Recht: 'Hüte dich, daß dich nicht am Ende noch ein enger Glaube einfängt, ein harter und strenger Wahn! Dich nämlich verführt und versucht nunmehr jegliches, das eng und fest ist.' Das Leben und Denken unserer Tage wird stark und hart und fest sein, wird auf Gehorsam und Gebundenheit beruhen. Aber es wird nicht eng sein, denn es wird seine besondere Eigenart in dem spezifischen Wert fremden Lebens und Denkens erst bestätigt sehen.

So wie das Du nur verstanden werden kann vom Ich und nicht von einem schwammigen Etwas, so können fremde Lebens- und Denkformen nur verstanden werden von Menschen, die selbst ein wenig fest stehen. Wenn sich unser Leben und Denken allmählich zu einer gewissen im Glauben ans Unbedingte erwachsenden Geschlossenheit formt, dann wird die Lebens- und Denkformenforschung erst den ihr gebührenden Platz finden. Noch stärkere Impulse als bisher werden dann von ihr auf die angrenzenden Wissenschaften ausgehen.

JAKOB BÖHME, DER 'PHILOSOPHUS TEUTONICUS'

Von Julius Richter

1. DIE 'DEUTSCHE MYSTIK' BEI MEISTER ECKEHART

Seit Alfred Rosenberg in seinem 'Mythus des XX. Jahrh.' den *Meister Eckehart* als Vorbild und Muster deutscher Religion auf den Schild erhoben hat, steht er im Vordergrunde des Interesses, und es bildet sich vielfach fast wie ein Dogma die Meinung heraus, daß hier in Eckehart recht eigentlich das Grundwesen und die Grundform deutscher Frömmigkeit ans Licht getreten sei, nachdem es im frühen Mittelalter durch die aufgedrungene Fremdreligion des Christentums verschüttet gewesen wäre. So sieht W. Hauer in der deutschen Mystik, besonders in der Gestalt Meister Eckeharts, eine vornehmste Ausprägung indogermanisch-germanischer Religiosität, den 'Aufbruch indogermanischen Geistes inmitten des christlichen Glaubensbereiches'. So findet Hermann Mandel die 'arteigene Religion nordisch-arisch-germanisch-deutschen Wesens', die er als 'kosmisches Gottgefühl' und 'Wirklichkeitsmystik' bezeichnet, nach dem einsamen Vorläufer Scotus Erigena in Meister Eckeharts Gottes- und Weltanschauung 'durchgebrochen'. Und für die deutsche Glaubensbewegung steht Meister Eckehart ohne Zweifel an erster Stelle in der Reihe ihrer Glaubenszeugen und Propheten.

Es liegt uns nun ganz fern, den deutschen oder germanischen Charakter der 'deutschen Mystik' Eckeharts und seiner Schüler anzuzweifeln, im Gegenteil haben wir ihn bereits an anderer Stelle kräftig hervorgehoben[1]), wir sehen ihn vor allem in der Selbständigkeit, Unmittelbarkeit und Tiefe des religiösen Denkens, in der Mächtigkeit des Suchens und Strebens, ein eigenes persönliches Verhältnis zum

1) Neue Jahrbücher 1934, H. 2 S. 110 'Germanentum und Christentum'.

Göttlichen zu gewinnen, in Unbekümmertheit und Unabhängigkeit gegenüber dem überlieferten romanisch-kirchlichen Formalismus. Es wird sich aber die sehr begründete Frage erheben, ob man auch den *Inhalt* dieses Denkens, abgesehen von seinem eben bezeichneten Charakter, mit Sicherheit als germanisch oder deutsch ansprechen kann. Auch wenn wir davon absehen, daß die Bestimmtheit oder Bedingtheit geistiger Gehalte durch die ererbte Rasse für die Forschung noch sehr im Dunklen schwebt — im ganzen beschränkt sich die erbbiologische Forschung noch darauf, nur eine bestimmte 'Reaktionsfähigkeit' der Erbanlagen anzunehmen, was eben dem oben von uns angedeuteten *Charakter* des Denkens Meister Eckeharts entsprechen würde — so fragt sich doch durchaus, ob etwa der Gott 'in der Menschenbrust' oder die Identifizierung des Ich mit der Gottheit, die Rosenberg geradezu als 'Wiedergeburt des germanischen Menschen' bezeichnet, als etwas spezifisch Germanisches angesehen werden muß. Auf die Zeugnisse der alten germanischen Religion wird man sich sicher nicht dafür berufen können [1]), dagegen wird man nicht leugnen können, daß sich solche Gedanken oder Anklänge daran auch bei jüdischen Denkern wie Spinoza oder jüdisch-christlichen wie Paulus finden. Ferner weist Eckehart selbst für seine Gotteslehre — Gott als das reine Sein oder wohl gar, wie es neuerdings heißt: als das reine, seinslose Denken [2]) — auf die neuplatonischen 'Meister' zurück. Man hat aber nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß der Neuplatonismus keineswegs etwa ein Erzeugnis des reinen griechischen, also indogermanischen Geistes ist, daß er vielmehr der alexandrinischen Mischkultur der untergehenden Antike entstammt, an der sicher auch orientalisches Denken beteiligt war. Noch mehr, die Forschung ist neuerdings auf die Beziehungen zwischen Eckehart und dem jüdischen Religionsphilosophen und Talmudgelehrten Moses Maimonides († 1204) aufmerksam geworden [3]), den Eckehart in seinen lateinischen Schriften als 'Rabbi Moses' anführt; und neben Maimonides werden noch der Jude Ibn Gabirol sowie die Araber Averroes und Avicenna als seine Lehrmeister genannt.[4]) Vielfache semitische Einflüsse also — abgesehen von den christlichen, die doch auch da waren, — sind offenbar nicht wegzuleugnen — welche Belastung für den angeblich deutschen Inhalt seines Denkens! Auch mag gegenüber dem 'stolzen Menschentum der kämpferischen Persönlichkeit', der 'Idee der seelischen Persönlichkeit', die nach Rosenberg in Meister Eckehart zum erstenmal Religion werden soll, auf das entgegengesetzte Urteil eines Forschers wie Karl Holl hingewiesen werden, wonach es in der deutschen Mystik gerade um 'die Zertrümmerung des sich Gott gegenüberstellenden Ichbewußtseins' gehe.[5]) Endlich ist auch der weltflüchtige, d. h. die Welt verneinende Grundzug des Eckehartschen Denkens hervorzuheben: 'Eckhart denkt sowenig wie die übrige deutsche Mystik daran, die religiösen Vorzüge des mönchischen Standes grundsätzlich aufzuheben'[6]), trotz der von ihm geforderten weltlichen Arbeit. Man denke

1) Vgl. Walter Baetke 'Arteigene germanische Religion und Christentum' 1933 gegen Bernhard Kummer.

2) H. Bornkamm in 'Deutsche Theologie' 1934 H. 3 S. 109 ('Luther und Meister Eckhart').

3) aO. S. 108 und 'Religion in Geschichte und Gegenwart' III S. 1860f.

4) Hermann Dörries 'Junge Kirche' 1934, H. 14.

5) Luther. 'Gesammelte Aufsätze' I S. 11.

6) Bornkamm aO. S. 159.

auch an die überspannte Askese seines Anhängers Suso. Wie reimt sich das mit der sonst immer und wohl mit Recht den Germanen zugeschriebenen Weltbejahung und ihrem Weltgestaltungstrieb?

Nach alledem hätte man doch einigen Grund, vorsichtig zu sein in der Betonung der rein und ausschließlich deutschen Art der Eckehartschen Gedankenwelt. Mystik ist *eine* Form der Religiosität neben anderen. Luther, dessen Deutscheit niemand bestreitet, vertritt eine andere, wie Bornkamm in seiner Gegenüberstellung überzeugend nachweist. Dann wird man aber schwerlich das Recht haben, in der Mystik Meister Eckeharts *die* deutsche Frömmigkeitsgestalt überhaupt zu finden.

Es gibt aber noch einen anderen Vertreter deutscher Mystik, von dem man, wie wir glauben, mit größerer Sicherheit als von Meister Eckehart sagen kann, daß er deutsche Art des Denkens, auch auf dessen Inhalt gesehen, an sich getragen habe, das ist der schon zu seinen Lebzeiten von seinen Freunden so genannte 'Philosophus Teutonicus' *Jakob Böhme.* Von ihm hat Hegel gesagt: 'Er ist genannt worden der philosophus teutonicus, und in der Tat ist durch ihn erst in Deutschland Philosophie mit einem eigentümlichen Charakter hervorgetreten . . ., der *Inhalt* seines Philosophierens ist echt deutsch.' Wir werden dem deutschen Denker Hegel wohl am ersten ein Urteil darüber zugestehen dürfen, was deutsches Philosophieren, auch dem Inhalt nach, ist. Paul Hankamer aber, wohl der bedeutendste heutige Kenner und Deuter Böhmes, sagt in seinem monumentalen Böhme-Werk ('Jakob Böhme, Gestalt und Gestaltung,' Bonn 1924) von ihm: 'Jakob Böhme ist unter den deutschen Denkern gewiß der größte Schöpfer. In seiner Gestalt und Gestaltung spricht deutsches Wesen sich so groß aus, daß wir vielleicht erst in der schweren Größe entscheidender Stunde seinen Sinn zutiefst erfassen werden.' Und *Werner Elert,* der eine eigene Monographie über 'Jakob Böhmes deutsches Christentum' (1914) geschrieben hat, spricht von der 'Morgenluft deutschen Geisteslebens', die uns in Böhme entgegenwehe. 'Er suchte und fand eine eigene Form des Christentums, des religiösen Erlebens überhaupt, deren christlicher Charakter vielleicht zweifelhaft war, die aber ein Lob unzweifelhaft verdient: daß sie deutsch war, urdeutsch.'

Sollte unsere Zeit, die wahrhaftig 'der schweren Größe entscheidender Stunde nicht ermangelt' und in der wir tiefer als zuvor den deutschen Pulsschlag in allen deutschen Lebenserscheinungen zu spüren glauben, zu einem neuen und vertieften Verständnis Jakob Böhmes berufen sein? Wir wollen im folgenden darzulegen suchen, was er uns gerade heute zu sagen haben kann.

2. DER MENSCH BÖHME UND SEIN WERK

Bekannt ist Fichtes Wort: was einer für eine Weltanschauung hat, hängt davon ab, was für ein Mensch er ist. Das gilt für Jakob Böhme in besonderem Maße. Unzweifelhaft beruht freilich die tiefe und starke Wirkung, die Böhme, wenn auch geraume Zeit nach seinem Leben, auf deutsches Denken ausgeübt hat, auf die Romantik, auf Denker wie Baader, Hegel, Schelling, allein auf seinem Werk, nicht auf dem Menschen, der neben seinem Werk noch auf sie gewirkt hätte, wie er nachweisbar auf seine zeitgenössischen Freunde gewirkt hat. Es war viel zu

wenig von ihm bekannt, als daß er unmittelbar persönlichen Einfluß hätte gewinnen können. Dafür ist aber sein schriftstellerisches Werk selber in besonderem Maße getragen von seinem Menschentum. Das ist schon darin begründet, daß er ebenso sehr Dichter als Denker war, daß daher seine Schriften uns ansprechen als Ausdruck und Bekenntnis eines unendlich reichen, tief und leidenschaftlich bewegten Innenlebens. Es gehört zu seinen Grunderkenntnissen, daß alles Lebendige nach Ausdruck drängt; seine ganze Gottes- und Weltanschauung ruht mit darauf: 'Und ist kein Ding in der Natur, das geschaffen oder geboren worden ist, es offenbaret denn seine innere Gestalt auch äußerlich, denn das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung.' Man könnte sein ganzes Denken in diesem Sinne ein Offenbarungsdenken nennen. Das Denken entspricht ganz und völlig seinem eigenen Erleben, ist der gemeine Ausdruck desselben.

Jakob Böhme gehört zu den großen deutschen Gottsuchern, die, um Goethes Wort zu gebrauchen: 'aus dem Dunkel ins Helle', ins Licht des Göttlichen streben. In den größten Gestalten deutscher Dichtung, im Parzival, im Faust finden wir sie verkörpert. In diesem Suchen und Streben aus 'dunklem Drange', aus der Tumbheit, Verworrenheit und zugleich Einfalt ursprünglichen Wesens erkennen wir einen tiefsten Grundzug deutscher Art. Dieses Suchen ist aber bei unseren Größten nie bloßer Erkenntnisdrang, sondern es ist immer zugleich verbunden mit dem Verlangen nach dem Heil der Seele, nach der Wahrheit, die frei macht, nach dem Licht, das mehr als Erleuchtung des Verstandes, das zugleich Wärme und Kraft des Lebens ist. So war auch der gewiß tiefe und mächtige spekulative Drang in Böhme aufs innigste verbunden mit einem ebenso tiefen Heilsverlangen. Sein Biograph Abraham von Franckenberg erzählt uns, daß er von Jugend auf eifrig gewesen sei im Hören von Predigten, daß er, der einfache Bauernsohn und Handwerksgeselle, erregt und bewegt worden sei 'durch den Streit und das mannigfache Schulgezänk von der Religion' — wir müssen uns erinnern an die theologischen Streitigkeiten der Konfessionen um 1600, Böhme ist 1575 geboren! — und daß er, 'um die Wahrheit zu erkennen, jedoch in Einfalt des Geistes, inbrünstig und unaufhörlich gebetet, gesucht und angeklopfet . . . bis seine Bitte gewähret worden'.

Bekannt ist die plötzliche Erleuchtung, der Durchbruch der Erkenntnis, in dem ihm die 'Pforte' der Wahrheit eröffnet wurde. Er war 25 Jahre alt, als er sie erfuhr, der Sturm und Drang der Entwicklungsjahre fand darin offenbar seinen Abschluß. Er berichtet selbst mehrfach in seinen Schriften und Briefen darüber — zwar nicht von dem Zinngefäß, bei dessen Anblick ihm das 'Zentrum der getreuen Natur' aufgegangen sei, davon weiß nur sein Biograph zu erzählen, er selbst hat offenbar kein Gewicht darauf gelegt — aber wohl von dem Aufleuchten inneren Lichtes. Wir werden dabei wiederum einen tiefen Zug deutschen Wesens gewahr, wenn er redet von der Melancholie und Betrübnis, in die ihn sein bisher vergebliches Suchen versetzt habe. Luther und Dürer, aber auch Gestalten wie Wolfram und Walter tauchen vor uns auf, es ist die tiefe Unbefriedigtheit des nach dem Höchsten suchenden und ringenden deutschen Gemütes. 'Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist . . . ernstlich in Gott erhob, als mit einem großen Sturme, und

mein ganzes Herz und Gemüt samt allen anderen Gedanken und Willen sich darein schloß, ohne nachzulassen mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen, er segne mich denn, das ist, er leuchte mich mit seinem Geiste, damit ich seinen Willen verstehen möchte und meine Traurigkeit los werden: so brach der Geist durch . . .' 'In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen und an allen Kreaturen, an Kraut und Gras Gott erkannt, wer er, wie er, und was sein Wille sei.' Und nun trägt er den Schatz bei sich, 12 lange Jahre, ohne etwas niederzuschreiben, da er es in seinem 'äußeren Menschen gar schwer ergreifen und in die Feder bringen konnte'. Er vergleicht sich mit einem 'Kinde, das zur Schule geht'; so beginnt er nun zu arbeiten mit diesem ihm aufgegebenen Stoff und sucht das noch vorhandene Dunkel zu klären, 'denn ich sah hindurch als in ein Chaos, da alles inne lieget, aber seine Auswickelung war mir unmöglich'. Bis dann nach der tiefen, ringenden Arbeit seines Innern ein neuer Durchbruch erfolgt, das Innere sich ins Äußere, in den Ausdruck drängt: 'bis es mich hernach überfiel als ein Platzregen, was der trifft, das trifft er. Also ging es mir auch, was ich konnte ergreifen, in das Äußere zu bringen, das schrieb ich auf.' Und es erscheint nun sein Erstlingswerk: 'Aurora' oder 'die Morgenröte im Aufgang'. Wie bezeichnend diese Überschrift für den Durchbruch aus der Dämmerung in die Morgenhelle! Licht, Feuer und Dunkel sind die immer wiederkehrenden, vielleicht meist gebrauchten Bilder in der bilderreichen Böhmeschen Sprache, wie oft beschäftigen sich auch seine Gedanken mit der Sonne, wie oft mit der Sternenwelt! Man möchte denken an das germanisch-nordische Erleben des Gegensatzes zwischen Licht und Finsternis, zwischen nordischem Winterdunkel und der neues Leben spendenden Frühlingssonne. Bezeichnend ist der Titel auch für die Darstellungsweise des Verfassers, für das Ringen seiner Sprache mit dem Dunkel, für das Aufleuchten und Aufblitzen lichtvoller Gedanken wie Morgenstrahlen durch neblige Dämmerung.

Auch die Schwere dieser Sprache, die allen Werken Böhmes anhaftet, wenn sie sich auch später zu größerer Klarheit und Leichtigkeit entwickelt, das Ringende und Bohrende des Ausdrucks, bei dem die 'Worte sich oft wie durch Felsen hindurchzupressen' scheinen, trägt nordisch-deutschen Charakter im Gegensatz zu der südlich lateinischen Art (Hankamer). Das sonderbar Verschnörkelte, Krause, Barocke, Überspannte seiner Rede aber vergleicht Hankamer in feiner Weise mit dem deutschen Stadtbild des Mittelalters mit seinen spielenden Türmen und vielen dunklen Winkeln. Mittelalterlicher Volkslegendenton, Märchenton klingt in manchen Stellen auch der späteren Werke an, wenn sie von Paradies und Engelreigen, aber auch vom Teufel und seiner Bosheit reden. Schließlich ist auch die 'echt germanische Treuherzigkeit' hervorzuheben, die naive Einfalt und Herzlichkeit, mit der Böhme den Leser unmittelbar anredet und ihm sein innerstes Wollen und Wünschen offenbart (W. Elert).

Wichtiger aber noch als die Art seiner Ausdrucksweise ist die Tatsache, daß er alle seine Schriften in deutscher Sprache geschrieben hat. Es ist ihm zwar nicht gerade als Verdienst anzurechnen, er konnte kein Latein und hat es manchmal bedauert, in der Meinung, daß er manches in lateinischer Sprache

hätte besser und deutlicher sagen können. Andererseits aber hat er doch auch mit vollem Bewußtsein in einer Zeit der Fremdspracherei in Wissenschaft und Gesellschaft die deutsche Sprache gepflegt. Mit Entrüstung wandte er sich gegen die Geringschätzung der Muttersprache durch die Gelehrten: 'Unsere Gelehrten lassen sich Doktores und Magistros nennen und keiner verstehet seine Muttersprache.' Und rührend wie ein Kind zur Mutter wendet er sich der angestammten Sprache zu: 'Weil dich alle deine Kinder ... verachten, so will ich dich trösten und dir in deinem hohen Alter einen Sohn geben, er soll in deinem Hause bleiben, solange du lebst, und deiner pflegen und dich trösten wider alles Wüten und Toben deiner stolzen Kinder.' Es wird kein Zufall sein, daß gerade die deutsche Mystik, bei Eckehart wie bei Böhme, die eigene Muttersprache gewählt hat. Schon Luther hat es einst im Vorwort zur 'Theologia deutsch' empfunden: 'Ich danke Gott, daß ich in deutscher Zunge meinen Gott also höre und finde, als ich und sie mit mir bisher nicht funden haben, weder in lateinischer, griechischer noch hebräischer Zunge ...' Tiefste Innerlichkeit kann eben ihren Ausdruck nur finden in der Muttersprache. Darüber hinaus aber wird man den Herzton deutschen Gemütes und bewußter deutscher Liebe in den angeführten Worten Böhmes vernehmen. Worin konnte sich damals in der Zeit politischer und konfessioneller Zerrissenheit Deutschbewußtsein überhaupt noch anders regen als in dem einzigen gemeinsamen völkischen Besitz, in der angestammten Sprache!

Wir wollen uns nun noch erinnern an das Schicksal seines Erstlingswerks, weil sich wiederum darin überaus bezeichnend die Art des Verfassers offenbart. Es kam vor die Augen des orthodoxen Hauptpastors in Görlitz, Gregorius Richter, erregte dessen heftigen Unwillen und führte durch sein fanatisches Eifern zum Verbot weiteren Schreibens durch den Rat der Stadt. Böhme hat dann als ehrbarer und gehorsamer Bürger sieben Jahre geschwiegen, auch als sein Gegner ihn noch weiter mit Schmähungen verfolgte, bis ihn aufs neue übermächtig der Drang überkam. Sein übervolles, inzwischen noch weiter und tiefer genährtes Innere mußte sich entladen, auch gegen das Gebot der Obrigkeit. Er hat sich auch darüber höchst charakteristisch in seiner bilderreichen Sprache ausgesprochen: 'Es ging gleich, als wenn ein Korn in die Erde gesät wird, so wächst das herfür in allem Sturm und Ungewitter wider alle Vernunft, da im Winter alles wie tot ist und die Vernunft spricht: Es ist nun alles hin. Also grünte das edle Senfkorn wieder herfür in allem Sturm unter Schmach und Spott als eine Lilie und kam mit hundertfältiger Frucht, dazu mit fast tiefer und eigentlicher Erkenntnis und mit feurigem Trieb.' Er folgte dem höheren Gesetz seines Innern, entgegen dem äußeren Gesetz: wir dürfen darin das deutsche Gewissen sehen mit seinem ewigen Protest gegen die Unterdrückung innerster Glaubensüberzeugung. Er konnte und durfte den äußeren Autoritäten nicht mehr gehorchen und hätte mit Luther sagen können: 'Ich kann nicht anders.' Es kam nun auch mehr und mehr hinzu — ebenfalls wie einst bei Luther — das Gefühl der Verantwortung und Verpflichtung, die ihm mit dem ihm anvertrauten Pfunde gegeben war. Er mußte seinen Brüdern damit dienen: 'Ich habe viel hundertmal geflehet, so mein Wissen nicht meinen Brüdern zur Besserung möchte dienen, er wollte solches von mir nehmen und mich nur in seiner Liebe

erhalten.' Wir denken an Goethe: 'Warum sucht ich den Weg so sehnsuchtsvoll, wenn ich ihn nicht den Brüdern zeigen soll.' So erschien nun in den folgenden fünf Jahren eine Fülle von Schriften; noch einmal wurde er dadurch in einen häßlichen Streit mit dem Oberpfarrer verwickelt, der diesen im übelsten Licht erscheinen läßt — er bewarf den Reinen und Untadelhaften mit den niedrigsten und unflätigsten Schmähungen —, während Böhme mit Ehren daraus hervorging. Dann setzte der Tod 1624 seinem Schreiben und Leben ein Ziel. Auch sein Sterben entsprach wie sein Leben dem, was er lehrte. Er war bereit, in die höhere Welt einzugehen, an die er geglaubt hatte. 'Nun fahre ich hin ins Paradies' waren seine letzten Worte, und er bat seinen Sohn, die Türe zu öffnen, damit er deutlicher die Töne himmlischer Musik hören könne, die seine scheidende Seele umschwebten.

3. DIE GRUNDFRAGEN: GOTT UND WELT; GUT UND BÖSE

Wenden wir uns nun von der Persönlichkeit dem Werk zu, so können wir hier nur diejenigen Züge und Seiten daraus hervorheben, die uns in besonderer Weise als die gerade dem 'Philosophus Teutonicus' entsprechenden erscheinen. Auch dabei kann es uns nur um die wesentlichen Grundzüge zu tun sein, wie wir sie heute verstehen, nicht um die vielfach sonderbaren Zutaten, Tüfteleien und Grübeleien, die oft wunderlichen Bilder und Vorstellungen, die zumeist aus seiner Beschäftigung mit alchymistischem und astrologischem Gedankengut und mit der Naturphilosophie seiner Zeit herrühren.

Böhme sagt es selbst, welches die Grundfragen waren, von denen sein Denken ausgegangen sei. Es war einmal die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt. Er habe erkannt, daß Gott nicht, wie er bisher geglaubt, in einem Himmel 'hoch über den Sternen' throne und von da 'allein kraft seines heiligen Geistes in dieser Welt' regiere. Und er habe nun 'die große Tiefe dieser Welt, die Sonne und die Sterne', 'die ganze Schöpfung dieser Welt' erschaut. Unverkennbar ist es die Unendlichkeit der Welt, die, sein Innerstes erschütternd und mit 'harter Melancholie und Traurigkeit' erfüllend, ihm aufgegangen ist — die Wirkung des neuen Kopernikanischen Weltbildes! Gott thront nun nicht mehr über der Welt, sie aus der Ferne regierend: wo ist er denn, und wie steht er zur Welt? Man wird sagen dürfen, daß Böhme schon durch diese Frage, im Unterschied von den Reformatoren wie von der zeitgenössischen Orthodoxie, die beide noch gar nicht berührt waren von der Kopernikanischen Umwälzung mit ihrer gewaltigen Tragweite, in entscheidende Nähe zu unserem neuzeitlichen Denken gerückt wird. Und man sollte sich das immer gegenwärtig halten bei all den wunderlichen und sonderbaren Wegen, die sein Denken dann doch immer wieder unter dem Einfluß zeitgenössischen Naturdenkens einschlug und denen zu folgen uns Heutigen unmöglich ist. Dann aber kommt Böhme weiter zu seiner zweiten Frage. Er habe nun bei seiner Weltbetrachtung gefunden, 'daß in allen Dingen Böses und Gutes war, sowohl in den Elementen als in den Kreaturen, und daß es in dieser Welt dem Gottlosen ebenso gut ginge als dem Frommen'. Er sieht also die große Gegensätzlichkeit in der Welt, die Polarität in allen Dingen, die sich zwar nicht erschöpft, aber doch offenbar gipfelt in dem ethischen Gegensatz von Gut und Böse. So tritt zu der

Frage nach dem Gott-Welt-Verhältnis die zweite ebenso schwere Frage der Theodizee: Wie ist das Böse und das Übel in der Welt zu erklären? Beide Fragen laufen in einer zusammen: Wie ist Gottes Verhältnis zur Welt zu denken, wenn die Tatsache des Bösen, sein Widerstreit mit dem Guten verständlich werden soll?

Aus diesem Fragen und Suchen kommt es dann zu dem stürmischen 'Ringen' mit Gott um seine Erleuchtung und zu der Erleuchtung selber. Und darin wird ihm die Antwort: 'In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen und *an allen Kreaturen*, an Kraut und Gras, Gott erkannt, wer er, wie er und was sein *Wille* sei.' 'An allen Kreaturen', das heißt, Gott, den er nicht mehr thronend *über* allem denken kann, lebt und wirkt mit seinem Willen *in* allem: 'Wenn du ansiehst die Tiefe und die Sterne und die Erde, so siehest du deinen Gott, und in demselben lebst und bist auch du.' Darum kann er auch sagen: 'Wo willst du Gott suchen? In der Tiefe über den Sternen? (d. h. an einem bestimmten Ort, in einem Himmel). Da wirst du ihn nicht finden, suche ihn in deinem Herzen, im Zentro deiner Lebensgeburt: da wirst du ihn finden.' Im Zentrum aller Dinge, d. h. in allen Lebenszentren ist Gott, und zwar als der Lebendige, Wirkende, Wollende, 'da er doch durch alles ist und sich selber dem Wesen wirkend einergibt, gleichwie der Sonne Kraft der Frucht.' Aber diese Sonne wirkt dann 'nicht von außen hinein, sondern von innen heraus, . . . also daß die Natur und Kreatur seine Offenbarung ist,' daß wir ihn '*an*' seiner Kreatur sehen. Wir werden erinnert an Goethes Wort:

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße?
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen.

Wir berühren damit die pantheistische Neigung, die aller Mystik innewohnt. Ohne der Frage weiter nachzugehen, ob man Böhme wirklich Pantheismus im vollen Sinne zuschreiben kann, sei nur gesagt: er selbst hat ihn — ebenso wie bekanntlich auch Goethe — entschieden von sich abgewiesen: 'Ich sage nicht, daß die Natur Gott sei . . . sondern ich sage: Gott gibt allem Leben Kraft', eben wie die Sonne der Frucht. Gott in allem die zentrale, lebendige, wirkende Kraft — das bedeutet dann aber doch, daß er alles umspannt, daß er die große Einheit ist in allem und zu allem, und dann weiter, daß auch das Böse ebenso wie das Gute irgendwie in ihm gegründet sein muß; schließlich noch weiter, daß auch der Gegensatz und der Widerstreit in allen Dingen, vor allem der zwischen Gut und Böse irgendwie in Gott einbeschlossen sein muß. Und das ist dann in der Tat Böhmes Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt angesichts der Tatsache des Bösen, und in dieser Antwort gipfelt die ganze unerhörte Kühnheit seines Denkens: Auch das Böse, vorsichtiger gesagt, auch die Möglichkeit des Bösen, liegt in der letzten Tiefe göttlichen Wesens, in dem 'Ungrund', wie Böhme ihn nennt, hier freilich noch ungeschieden vom Guten in unterschiedsloser Einheit. Im Prozeß des göttlichen Werdens oder, was das Gleiche ist, der göttlichen Offenbarung, tritt dann erst das Ungeschiedene zur 'Schiedlichkeit', zum Gegensatz auseinander, und das Böse wird offenbar.

Bei dem 'Ungrund', der Einheit alles Seins, dem letzten unsagbaren Göttlichen, von dem Böhme dann übrigens ausdrücklich den 'Gott' als den offenbaren und darum auch benennbaren unterscheidet — könnte man wohl an das reine Sein oder Denken Meister Eckeharts zurückdenken, in dem auch das Letzte und Höchste, die alles umfassende göttliche Einheit, ausgesagt werden sollte.

Aber nun meinen wir auch sogleich auf den tiefgreifenden Unterschied zwischen den beiden Mystikern zu stoßen. Während bei Eckehart alles gerichtet ist auf das göttliche *Sein*, die 'weiselose Gottheit', die 'stille Wüste', die freilich auch aller Wirklichkeit zugrunde liegt und in allem Wirklichen sich entfaltet, in die sich aber das Leben, insonderheit das menschliche, vor allem wieder im 'Entwerden', in der 'Abgeschiedenheit', in der 'Gelassenheit' zurückwendet, ist das tiefste Interesse Böhmes gerade im Gegenteil gerichtet auf das *Werden*, auf den Prozeß, in dem sich das Göttliche entfaltet, damit aber auch auf das *Wirken* Gottes in der Welt. Und daran ist dann eng geknüpft auch der andere Unterschied: während Eckehart vor allem und über allem die Einheit betont, liegt für Böhme alles Gewicht auf dem Gegensatz und *Widerstreit* in allen Dingen, der ursprünglich schon in der Einheit beschlossen liegt (obgleich im Grunde freilich diese Einheit damit schon im allertiefsten Ursprung aufgelöst sein dürfte) und der dann in allem Werden in Erscheinung tritt. Wir wollen diese beiden Grundzüge des Böhmeschen Denkens, in denen wir gerade das besondere 'Teutonische' desselben zu sehen glauben, noch näher ins Auge fassen.

4. DIE ZENTRALBEGRIFFE: WILLE, ORGANISCHES LEBEN

Walter Elert hat in seinem Buch 'Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes' (Berlin 1913) den *Willen* als einen Grundbegriff des Böhmeschen Denkens nachgewiesen. Wir erinnern uns dabei wieder an das Wort Fichtes von der Übereinstimmung zwischen Weltanschauung und Persönlichkeit. Weil ihm selbst der Wille das Höchste war im Leben, wie er denn sagen konnte: 'Am Willen liegt alles; wo der Wille hin will, da muß Leib und Wesen nach', 'dieser Sturm und Gewalt zerbricht endlich Hölle und Himmel', und wie er diese Erfahrung erstmalig und entscheidend gemacht hatte, als er sich 'in Gott erhob als mit einem großen Sturme ... ohne nachzulassen mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen, er segne mich denn' — darum war ihm der Wille auch das Entscheidende im göttlichen Wesen. Der Wille ist die Urkraft, aus der alle Bewegung im 'Ungrund' von Ewigkeit hervorquillt — 'also ist uns erkenntlich, daß der ewige Ungrund außer der Natur ein Wille sei'. Es ist der Wille, der von innen nach außen drängt, der sich offenbaren, sich selbst darstellen, im Werdedrang sich entfalten und seine chaotische Fülle entladen will. 'Das Zentrum ist eine Begierde zur Offenbarung des Ungrunds in Grund, des Nichts in Etwas', 'daß sich der Wille finde, fühle und schaue'. So hat der 'ausgeflossene Wille' 'einen Gegenwurf seines Wirkens' gemacht, und von Gegenwurf zu Gegenwurf geht dann die Schöpfung weiter: 'in solcher Bewegnis ist immerdar ein Gegenwurf aus dem anderen geflossen, bis auf die alleräußerste Materie der Erde'. (Diese Vorstellung vom Weltprozeß ist im Grunde die gleiche wie bei Hegel, sie macht uns dessen Vorliebe für Böhme ver-

ständlich.) Wir können hier den Prozeß der Theogonie und Kosmogonie nicht im einzelnen verfolgen, genug, wenn wir sehen, wie aus dem ewigen Willen heraus die 'göttliche Gebärung von Ewigkeit in Ewigkeit wirket und die unendliche und unzählbare Weisheit Gottes immer offenbaret, gleichwie die Erde immerdar schöne Blumen, Kräuter und Bäume, sowohl Metalle und Wesen gebiert und je einmal herrlicher, stärker und schöner hervorbringet als das andere.' Es ist der große Gedanke der creatio continua, den Böhme damit vertritt, von dem fortdauernden Schaffen und Wirken Gottes in der lebendigen Natur, so wie ihn später Goethe immer wieder ausgesprochen hat: 'Die Gottheit ist wirksam im Lebendigen, nicht im Toten, sie ist im Werdenden, sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten.'

Mit diesem Gedanken hat Böhme in derselben Zeit, als das atomistisch-mechanistische Weltbild sich durchzusetzen begann — Galilei war sein Zeitgenosse! — vorweggenommen, was heute wieder als neue Erkenntnis verkündet wird. Man kann freilich auch denken an Luthers Begriff von dem Willensgott, der im ewigen Wirken steht, dem 'actuosissimus': 'Gott ruhet nicht, wirkt ohne Unterlaß', wie Luther ja dementsprechend auch den Glauben des Menschen als 'ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding' und den Christenmenschen immer 'im Werden', niemals 'im Wordensein' erblickte.[1]) Aber es ist doch der tiefe Unterschied nicht zu übersehen, der durch den Anschluß Böhmes an das neue Weltdenken bedingt war. Für Luther blieb Gott der Transzendente, Jenseitige, der vom Himmel her durch den im Wort gefaßten Willen wirkt; wir haben aber gesehen, wie Böhme gerade so Gott nicht mehr denken konnte, für ihn ist Gott die in allen Dingen wirkende, von innen heraus schaffende Lebenskraft, die sich im kosmischen Prozeß entfaltet. Böhme war entschiedener Vitalist, Hankamer nennt ihn den 'größten Vitalisten des Barock, der alle Kraft und Bewegung des Lebens im jauchzenden Strom brausen und fluten fühlt'. Sein Denken ist darum auch organisches Denken, und wenn wir gerade heute im Begriff sind, vom atomistischen und mechanistischen zu diesem organischen Denken zurückzukehren, so kann Böhme dabei wohl unser Führer und Lehrmeister sein.

Sein Denken kreist immer um einen Mittelpunkt, ein Zentrum; wie denn der Begriff des 'Zentrums' eine geradezu 'zentrale' Bedeutung für ihn hat. Es ist nicht linear gerichtet wie das kausal-mechanische, sondern kreisförmig, Böhme sieht das Leben nicht als eine geradlinige Entwicklung aus einem Anfangspunkt heraus, sondern als ständiges Kreisen um einen Lebensmittelpunkt, von dem das Lebendige immerfort ausgeht, zu dem es aber auch immer wieder zurückflutet. Jede Lebensform hat ihr Zentrum, aus dem sie ständig ihre Kraft zum Leben gewinnt. Dieses Zentrum aber ist wie im Größten so im Kleinsten als Wille gedacht. Wir sahen es schon, wie im 'Ungrund' der Wille zu seiner Offenbarung drängt, wie der 'ausgeflossene' Wille das Innere, Verborgene im Äußeren sich darstellen und so das ursprünglich Ungeschiedene in 'Schiedlichkeit' auseinandertreten läßt. So vollzieht sich dann der ganze Lebensprozeß. 'So aber eine

1) Heinrich Bornkamm 'Luther und Böhme'. Bonn 1925.

Schiedlichkeit in dem einigen Willen ist, daß sich die Schiedlichkeit in Zentra und eigen Willen einführt, daß also in dem Abgeschiedenen ein eigener Wille ist und also in einem einigen Willen ungründliche und unzählbare Willen entstehen wie die Zweige aus dem Baume, so sehen und verstehen wir, daß sich in solcher Schiedlichkeit ein jeder abgeschiedener Wille in eigene Form einführet.' 'Wie die Zweige am Baum' — das Bild vom Baum als Lebensgleichnis ist ein Lieblingsbild Böhmes, mit ihm eröffnet er seine 'Morgenröte', in diesem Bilde möchte er das ganze Leben der Welt darstellen — unwillkürlich taucht dabei die alte germanische Vorstellung von der Weltesche vor uns auf. So denkt Böhme immer aus dem Leben heraus, und zwar vom Mittelpunkt und Inneren des Lebens, vom Lebenswillen und der Lebenskraft aus, und geht von da weiter zu den Lebens-'Äußerungen', um sie so von innen zu verstehen, die Teile vom Ganzen aus zu erfassen, während das atomistische, mechanistische Denken vom Äußeren, von den Teilen ausgeht und von da aus das Ganze nur als ein Zusammengesetztes, nie aber als eine ursprüngliche Lebenseinheit zu erfassen vermag: 'hat wohl die Teile in seiner Hand, fehlt aber leider das geistige Band.' Böhme aber sagt: 'Und urständet alles vom inneren Geiste, gleich als eine Hand oder Fuß vom inneren Zentro herauswächst und im Zentro als in der innersten Wirkung schon seine Gestaltnis hat und nur also in eine Form wächset.' Wieder denken wir an Goethe, an seine morphologische Betrachtungsweise, an seine 'geprägte Form, die lebend sich entwickelt'. Es ist nicht so, daß die Teile das Ganze erst machen, sondern das Ganze ist, wenn auch keimhaft, vor den Teilen da, und diese wachsen aus dem Ganzen heraus. So wie die ganze Welt mit dem ungeheuren Reichtum ihrer Gestalten und der ganzen flutenden Lebensfülle nichts ist als eine Offenbarung, eine Äußerung, eine Schöpfung in diesem Sinne, Entfaltung des göttlichen Ungrundes von Ewigkeit her. Es gibt keine Schöpfung aus nichts, sondern fortgehende Zeugung, 'Gebärung', wie Böhme so gern sagt, des Lebens und aller einzelnen Lebensgestalten aus einem ewigen Lebensgrunde heraus.

Dabei muß noch hervorgehoben werden, daß für Böhme solches Werden aus dem Inneren heraus, solche Lebensgestaltung immer auch Ver*körperung*, Ver*leibung* bedeutet. Auch diese Erkenntnis ist uns heute erst wieder aufgegangen, wenn neuzeitliches Denken gern von 'Leib-Seele-Einheit' redet und Geistiges nicht mehr vom Körperlichen zu trennen vermag. Wir hörten es schon: 'Und ist kein Ding in der Natur, das geschaffen oder geboren worden ist, es offenbaret denn seine innere Gestalt auch äußerlich, und das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung, als wir solches in der Kraft und Gestaltnis dieser Welt sehen.' Wie jede körperliche Gestalt Verkörperung eines Inneren ist — für Böhme gilt das auch von der sog. 'toten' Materie, von Steinen und Metallen — so ist die ganze Welt eine Verleibung Gottes. Es ist das Grundwesen alles Lebens, daß es nach Gestaltung, Formung, Verkörperung drängt.

Und auch auf ein anderes muß noch hingewiesen werden, das uns heute wieder so nahe angeht, weil es zu der großen Zeitenwende gehört, in der wir stehen. Dies organische Denken führt notwendig auch zur rechten Auffassung des Verhältnisses von *Individuum und Gemeinschaft*. Es ist gliedhaftes Denken, wie wir

vorhin an dem Beispiel von Hand und Fuß sahen. Wie Hand und Fuß als Glieder 'vom inneren Zentro' herauswachsen, so wachsen alle einzelnen Lebensformen aus einer Lebensgemeinschaft hervor, die Kinder aus der Gemeinschaft der Eltern, die Volksangehörigen aus der Volksgemeinschaft, die Menschen überhaupt aus der großen Einheit der Menschheit. 'Weil alle Seelen von einer urständen, so sind sie im Zentro ein einiger Grund.' Wie von den Pflanzen gilt, daß sie aus einer 'Mutter' wachsen (die Vorstellung einer 'Urpflanze') so auch von den Menschenseelen: 'Also auch alle Seelen aus einer, alle Menschen aus einem.' 'Sonst könnte ein Mensch den anderen nicht im Hall (in der Sprache) verstehen.' Daraus folgt für Böhme der Gedanke der Gliedschaft und die Forderung der Brüderlichkeit: 'Gleichwie ein Glied dem anderen alles Gute gönnet und tut, also will auch eine gläubige Seele ihre Mitglieder immer mit sich haben.' 'Es ist Gott gar lieb, daß du . . . deines Gliedes Not helfest in Gott bringen . . ., daß einer solle des anderen Last tragen und in einer brüderlichen Liebe und in einem Leibe selig werden.' Selbstverständlich ist damit die Forderung gegeben, daß 'Gemeinnutz vor Eigennutz' gehe. Böhme geht fast bis zur Gemeinsamkeit des Besitzes. Außer dem Hemd auf dem Leibe haben wir kein Eigentum, 'das andere ist alles gemeinsam'. 'Es ist alles meines Gottes und seiner Kinder; er hat mich zum Verwalter und Haushalter darein gesetzet.' Daß völkische und Rassegedanken Böhme noch nicht näher beschäftigten, ist aus seiner Zeit zu verstehen. Gleichwohl macht Hankamer darauf aufmerksam, daß er die Vielheit völkischer Artungen als Lebensgesetz anerkannt habe, wobei er freilich andererseits im 30jährigen Kriege eine Überspannung der verschiedenen Volksarten gesehen habe. Wie dem auch sei, unstreitig liegt der völkische Gedanke durchaus in der Linie seines Denkens. Freilich dann immer so, daß er auch dem Einzelindividuum Recht und Geltung beläßt. Die Völker selbst sind individuelle Gestalten der Menschheit, die in besonderer Form das Ganze darstellen, wie sollte dann nicht auch der Einzelne sein Menschentum, sein Volk darstellen in der Gestalt, die nur ihm eigen ist. In dem unendlichen Reichtum individueller Gestalten, in denen sich die eine Lebenskraft immer neue besondere Prägung gibt, besteht die Harmonie des göttlichen Lebens, der Einzelne soll darin 'eine klingende Saite in Gottes Saitenspiel' sein. Gottes Licht leuchtet in allen, ein 'Fünklein' davon lebt in jeder Menschenseele, in allen spiegelt sich, freilich in stets verschiedener Formung, göttliche Wahrheit wider.

Wie sollte es auch anders sein, wenn doch alles Einzelleben wie ein Ast aus dem Baume aus dem göttlichen Urleben herauswächst, wenn Gotteskraft im Menschen selber wirksam ist. Böhme hatte schon lange vor Goethe den Gedanken von der 'Sonnenhaftigkeit' des menschlichen Sehens: 'Du kannst nicht sagen, du sähest allein aus der Sonne (d. h. die Sonne, das Objekt allein, erzeugte ihr Bild im Auge); es muß auch etwas sein, das der Sonne Licht fähet und mit der Sonne Licht eine Infizierung hat, als dann der Stern in deinen Augen ist.' Warum ist das so? Weil der Mensch ein Mikrokosmus ist, ein 'Auszug aller Wesen', wie Böhme einmal sagt, in dessen 'Haupt oder Hirn' 'alle Kräfte sänftig und freudenreich' versammelt sind. 'Liegt doch Himmel und Erde mit allem Wesen, dazu Gott selber im Menschen.' Darum kann er Göttliches schauen, weil in ihm liegt 'des Gottes

eigene Kraft' (Goethe). Und Böhme hat die Verwegenheit, über alle Vernunftverbote, über alle späteren Kantischen Grenzziehungen hinweg, in die Tiefe der 'Gottheit' zu forschen, freilich in dem Glauben und unter der Voraussetzung, daß Gottes eigener Geist und nicht eigenwillige Vernunft — es gibt auch eine solche, wie wir sehen werden — solches Forschen treibt. 'Wer hat uns das Forschen verboten? . . . Darf der Sohn nicht sehen, was der Vater im Hause machet, da er doch sein Werk treiben muß? . . . Der Geist forscht sich selber; und wenn er bis aufs Zentrum forschet, so kennet er Gott seinen Vater; denn die Seele urständet aus Gott dem Vater, aus der ewigen Natur.' So erklärt sich die Kühnheit dieses Denkens, die freilich anderswo auch wieder ganz bescheiden und demütig begrenzt wird auf ein 'Stückwerk', auf ein Stammeln vom unergründlichen Göttlichen, auch aus der eigenen Art dieses Denkens als eines organischen Denkens. Es kann das Zentrum erfassen und vom Zentrum her alles Einzelne, weil es selber aus dem Zentrum stammt, weil sein Denken ein Anteil am göttlichen Denken, sein Licht ein Fünklein vom göttlichen Licht, sein Leben Leben aus göttlichem Leben ist. So wie der Sohn den Vater kennt, weil er sein Erkennen aus dem väterlichen Wesen selber hat. Weil wir selbst unser Leben aus dem göttlichen Quell alles Lebens haben, darum kann und will unser Geist, der auch ein Organ dieses Lebens ist, sich zurückschwingen zum Grund und Vater des Lebens selber. Woher sonst in aller Welt das Reden von Gott und von göttlichen Dingen? Woher die Re-ligio, diese Rück-bindung des Lebens an seinen Ursprung?

Der göttliche Wille in Böhmes Sinne ist die Lebenskraft, das Zentrum in allem Lebendigen, nach der Analogie des menschlichen Willens gedacht. Und darin besteht dann die eigentliche großartige Konzeption Böhmes, daß ihm das Wesen und der Grund aller Dinge nicht reines Sein oder reines Denken, sondern das *Leben* ist. Weil es Leben ist, darum steht es in ewigem Wirken und Schaffen, in unendlicher Bewegtheit. Und man wird recht haben, wenn man Böhmes Denken versteht aus dem Anschauen und der Erfahrung der ganzen Fülle der Wirklichkeit, die ihn umgab und aus der er schöpfte. Wir sahen ja, wie sein Forschen und Suchen anhob mit der Betrachtung der ungeheuren Tiefe der Welt, in die er sich hineingestellt sah, und mit der Wahrnehmung der Gegensätzlichkeit und des Streites in allen Lebenserscheinungen. Wie ferne Abstraktionen wollen uns fast dann seine Gedanken über den 'Ungrund' aller Dinge erscheinen, aus dem der 'Grund' wird und dann die trinitarische Gottheit, woraus weiter die Reihenfolge der Welten im kosmogonischen Prozeß 'erboren' wird. Die packende Gewalt seines Denkens liegt in der zufassenden Erkenntnis und Deutung des realen Lebens. Darin sehen wir seine Überlegenheit über Meister Eckeharts philosophische, im Neuplatonismus wurzelnde Abstraktion vom reinen Sein. Bornkamm urteilt, daß er den Neuplatonismus in der spekulativen Mystik überwunden habe. Darin besteht seine Gegenwartsnähe und größere Bedeutung für uns Menschen von heute, die wohl aus den vorstehenden Ausführungen deutlich geworden ist, darin schließlich auch das Deutsche seiner Denkart, die sich nicht an rationalen — oder irrationalen — Begriffen genügen läßt, der nicht an logischer Klarheit und systematischem folgerichtigem Aufbau gelegen ist, sondern die aktiv und verwegen das

Leben selber in seiner widerspruchsvollen Fülle packen und meistern will und die, weil sie selbst von Willensleidenschaft, von Wirkens- und Schaffensdrang geladen ist, dieses Leben selbst nur als Entfaltung unendlicher Energie, als einen unendlichen Wirkungs- und Schöpfungszusammenhang erfassen kann.

5. DER WIDERSTREIT. DURCH KAMPF ZUR ÜBERWINDUNG

Dazu gehört dann im besonderen auch noch sein Denken über den '*Streit*' in allen Dingen. Wir sahen, wie diese Frage sein Innerstes bewegte. Wir dürfen annehmen, daß hier neben dem Erkenntnistrieb vor allem sein ethisches und religiöses Interesse lag. Denn der Hauptgegensatz und Streit, in dem alles sonstige gipfelte, war der zwischen Gut und Böse, und hier handelt es sich um sein eigenstes persönliches Leben. Wir sehen in schwere Kämpfe seines Innern hinein, wenn er in einem Brief, der von jenem ersten grundlegenden Erlebnis der Erleuchtung berichtet, sagt: 'Ich suchte allein das Herz Jesu Christi, mich darinnen zu bergen vor dem grimmigen Zorn Gottes und den Angriffen des Teufels.' Wie einst bei Luther ist es die sittliche Frage, die ihn bewegt, die Angst um die Anfechtungen des Bösen in seinem Innern und die Furcht vor dem göttlichen Zorn. Wir erkennen hier die existentielle Bedingtheit seines Denkens, die später zwar nicht mehr so stark hervortritt wie im Anfang, aber doch sein ganzes schriftstellerisches Werk begleitet. Aber gleich im Anfang weitet sich auch schon sein Blick, und die Frage gewinnt kosmische Bedeutung, sie wird so für ihn auch zu einer spekulativen Frage: 'in allen Dingen, sowohl in den Elementen als in den Kreaturen' sieht er das Böse und Gute. Ein 'zweifaches Wesen liegt in aller Kreatur, sowohl auch in der Erde, in Steinen und Metallen', 'als von der finsteren Feuerwelt Urstand und dann von der heiligen Lichtwelt Urstand'. Er erkennt die polare Gegensätzlichkeit in allen Dingen, in Leben und Tod, Licht und Finsternis, Freude und Leid, Geist und Leib, Gut und Böse. Und er führt sie auf den einen großen Gegensatz zurück, den er nennt die 'finstere Feuerwelt' und die 'heilige Lichtwelt'. Dieser aber muß dann schon in der Einheit des göttlichen Ungrundes selber, wenn auch 'unschiedlich', verborgen liegen. Hier nennt er ihn auch den göttlichen Zorn oder Grimm oder das 'Grimmfeuer' und die heilige Liebe oder das 'Licht' der göttlichen Liebe. 'In der Finsternis ist er ein zorniger, eifriger Gott und im Geistfeuer ein verzehrend Feuer, und im Licht ist er ein barmherziger lieber Gott, und in der Kraft des Lichts heißt er vor allen anderen Eigenschaften Gott.' Die verschiedene Offenbarung Gottes im Alten und Neuen Testament spielt offenbar bei dieser Unterscheidung eine wichtige Rolle.

Sicherlich ist es der starke Einheitstrieb seines Denkens überhaupt, insonderheit seines religiösen Denkens, der ihn die Gegensätze in der höchsten göttlichen Einheit zusammenfügen läßt, so unbegreiflich dabei schließlich die Einheit bei solcher Gegensätzlichkeit wie die Gegensätzlichkeit bei solcher Einheit werden mag. Wir sehen aber noch deutlicher einen anderen Grund: er kann sich nur auf diese Weise den göttlichen Prozeß der Offenbarung oder Schöpfung, das Werden von Gott und Welt erklären. Er hat erkannt, wie in der Wirklichkeit der Welt die Gegensätze sich bedingen und fordern: 'Die Finsternis ist die größte Feindschaft

des Lichts, und ist doch die Ursache, daß das Licht offenbar werde ... und wenn kein Leid wäre, so wäre ihr die Freude auch nicht offenbar.' 'Also befinden wir, daß das Böse muß dem Guten zum Leben dienen und nur der Wille aus dem Bösen wieder aus sich ausgehet ins Gute.' Wem fiele dabei nicht der Teufel in Goethes Faust ein, der 'Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft'. So muß dann der ewige Wille im Drang nach Selbstäußerung die 'Ungleichheit' wollen, er muß ihm einen 'Gegenwurf seines Wirkens' machen. 'Jetzo ist's ein Contrarium als Ja und Nein.' Die große durchgehende Gegensätzlichkeit tritt hervor, damit so das Nichts ein Etwas, der Ungrund ein Grund werde und nun weiter von Gegenwurf zu Gegenwurf Gott und Welt sich entfalte. Wir erkennen hier wieder den dialektischen Prozeß des Werdens, in dem später auch Hegel die Welt zu begreifen suchte.

Aber damit ist doch das Erzböse, das Böse in seiner vollen Entfaltung, in seinem teuflischen Wesen, noch nicht erreicht, es wird noch gehalten und aufgewogen durch das Gegengewicht des Guten und vom göttlichen Willen umgriffen und beherrscht. Es muß erst noch das Unbegreifliche des Sündenfalles hinzukommen, im Falle Luzifers, des Lichtengels, zuerst und dann im Sündenfall des Menschen. Beide Male ist es der Eigenwille, der sich loslösen will von der Einheit und Gemeinschaft göttlichen Lebens, der sein eigener Herr und Gott sein will. 'Also ist erkenntlich, was Sünde sei oder wie es Sünde sei: als nämlich der menschliche Wille sich von Gott trennet in ein Eigenes' oder in die 'Selbheit', 'und will ein eigener Herr sein'. Da aber des Teufels wie des Menschen Wille frei ist — Böhme kann sich nicht genug tun, die Willensfreiheit zu betonen — darf man Gott nicht die Schuld des Falles geben, sondern 'nur der gebildeten Kraft in der Kreatur nach dem Nein', d. h. Gott hat der Kreatur nur die 'Kraft' und Möglichkeit zum Nein gegeben, diese aber, die Kreatur, 'hat's verscherzt'. Nun erst ist Wirklichkeit, was bisher bloße Möglichkeit war, die Sünde ist in der Welt.

Nun aber macht Böhme den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Teufel: während Luzifer der Urböse, der Nur-Verneiner und völlig sich Vereinzelnde ist und darum ewig Teufel und Höllenfürst bleiben muß, verbleibt dem gefallenen Menschen, der Menschheit, das Verlangen zum Guten, das Heimweh nach der verlorenen Einheit und Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben. Und sein Leben steht nun zwischen den beiden Polen der Gottverlassenheit und der Gottessehnsucht, der Ichsucht, die ihn gefangen hält, und der Sehnsucht, die nach Freiheit und verlorener Heimat strebt. 'Denke, wo du daheim bist, in welchem schweren Diensthause deine Seele gefangen lieget, und forsche nach deinem Vaterlande, daraus deine Seele ist ausgewandert und dahin sie wieder gehen soll.'

Auch dieser Begriff von Sünde, den Böhme hat, ist sein besonderes Eigentum und unterscheidet ihn von Meister Eckehart. Denn diesem ist die Sünde wie seinen 'Meistern', den Neuplatonikern, wie dem Neuplatoniker Augustin, im letzten Grunde ein Negatives, eine 'Beraubung des Wesens', Mangel des Guten, wenn er auch andererseits das christliche Urteil über die Sünde als Eigenwillen teilt. Für Böhme hat die Sünde aber gewaltige positive Wirklichkeit. Eben darum, weil er sie in der Menschheit wahrnimmt, im eigenen Innern erfährt, weil er sieht, wie sie

die Welt erfüllt, darum sieht er sich genötigt, sie schon in der Gottheit als Möglichkeit anzulegen, und darum läßt er weiterhin die Macht des Bösen im Teufel und seinem Höllenreich fast wie eine absolute selbständige Macht Gott gegenüber bestehen. Für uns aber liegt gerade heute ein besonderes Gewicht in dem Gedanken, daß das eigentliche Wesen der Sünde und des Bösen in der Vereinzelung des Eigenwillens liegt, der sich löst von der Gemeinschaft und nur das Seine sucht.

Für den Menschen bedeutet das nun alles dauernden schweren Kampf. Er ist zwischen die beiden Mächte, zwischen Gott und Teufel, Himmel und Hölle, gestellt, und da ihm die Freiheit gegeben ist und die Verantwortung eigener Entscheidung, ist er nicht ein Spielball dieser Mächte, sondern ist aufgerufen zum Streit, er muß sich selbst den Weg ins Freie erkämpfen. Dieser Streit wird nun der Inhalt seines Lebens sein. Böhme kann sich nicht genug tun, zu solchem Kampf zu mahnen, ihn zu schildern und auszumalen. Wie Luther redet er immer wieder von Hölle und Teufel, braucht er Bilder aus Kampf und Krieg, aus Ritter- und Soldatentum. Man soll wacker sein als ein 'Kriegsmann, der vor seinem Feinde stehet', soll ein 'Ritter des Todes und der Hölle werden', 'durch Tod und Hölle und Himmel brechen'. Und man merkt ihm wie Luther an, daß er aus eigener Erfahrung spricht, ja merkt ihm auch die eigene Kampfes*freude* an. Es ist die Freude an der Erhöhung des Lebens und der Lebenskräfte, wie sie der Kampf mit sich bringt. Denn auch hier gilt die Polarität alles Lebens: nur durch Kampf geht's zum Sieg, durch Mühsal zur Freude: 'Willst du gekrönt werden, so mußt du streiten.' Das ist Lebensgesetz: 'In Widerwillen erhebet sich ein jedes in sich selber zu seinem Sieg und Erhöhung, und in diesem Streite stehet alles Leben und Wachsen.' Er hat selbst erfahren, was er in der kostbaren Losung ausspricht: 'In der Überwindung ist Freude.' Nach jenem ersten entscheidenden Kampf, in dem er 'wider Gott und alle Höllenpforten stürmte', gesteht er: 'Was aber für ein Triumphieren in dem Geiste gewesen, kann ich nicht schreiben noch reden.' Dieser Kampf aber hört niemals auf, auch wenn schon ein Sieg erfochten, ja wenn ein so entscheidender Durchbruch erkämpft ist, wie ihn Böhme selber erlebt hat: 'Dieser Streit währet, weil der Mensch lebet.'

Man sieht, wie Böhme den Kampf geradezu zum Inhalt des Lebens macht, wie ihm derselbe viel mehr im Vordergrunde steht, als die hohe, sublime 'Gelassenheit' des mittelalterlichen Mystikers — er redet zwar auch hiervon, aber man hat dann stark den Eindruck, daß das mehr ein übernommener Begriff für ihn ist als Ausdruck eigenen Erlebens.[1]) Hier spüren wir vielleicht am stärksten seine deutsche Art, es ist wirklich etwas von germanischer Kampfeslust in ihm lebendig. Und wenn man dieses Bild des Kampfes sieht, wie er es immer wieder ausmalt, zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsternis, zwischen den höllischen und göttlichen Gewalten, so mag man sich erinnern an die alten germanischen Vorstellungen von dem Entscheidungskampf zwischen den Lichtgöttern und den Dämonen der Tiefe, wie sie in der Edda, im Muspilli und auch

1) Bornkamm aO. S. 246 'Darum ist für Böhme nicht eigentlich die Formulierung der deutschen Mystik kennzeichnend'.

sonst in alter deutscher, auch deutsch-christlicher Dichtung wiederkehren. Es finden sich sogar ganz eigenartige Übereinstimmungen, obwohl Böhme sicher nicht die altgermanischen Mythen gekannt hat. Wie in diesen die dämonischen, die Lichtwelt bedrohenden Mächte, Loki und der Fenriswolf, von den Lichtgöttern gebunden und in Fesseln in der Unterwelt gefangen gehalten werden, so redet auch Böhme von der 'Ausstoßung des Drachens' und von seiner Gefangenschaft im 'Finsterreich', in 'Gottes Abgrund'. Und wie die Unholde der Edda dann in ihrer Unterwelt lauern und trachten nach der Zerstörung der Götter- und Menschenwelt, die ja dann in der Götterdämmerung Wirklichkeit wird, so 'trachtet' auch Böhmes gefangener Teufel 'nur dahin, wie er wider Gott wüte und tobe'. In den deutsch-christlichen alten Dichtungen ist es bekanntlich Christus selber, der den Teufel, nachdem er ihn am Kreuz überwunden, in Ketten legt. Mag sein, daß Böhmes Vorstellungen irgendwie auch von diesen Traditionen abhängig sind, wichtiger und bedeutsamer scheint uns doch das gleiche germanische Grundgefühl zu sein, das so von den Gedanken des Kampfes und Sieges erfüllt ist.

6. CHRISTENTUM UND CHRISTUSDEUTUNG

Neben der Naturphilosophie ist das *Christentum* die entscheidende Geistesmacht, die Böhmes Denken bestimmt hat. Nicht nur sein Denken, sondern auch und vor allem sein Leben. Wir sahen schon im Anfang, daß ein stärkster Antrieb, wahrscheinlich *der* stärkste für sein Denken in seinem Heilsverlangen lag. Er suchte sich 'in Gottes Herze zu verbergen vor dem grausamen Sturmwetter des Zornes Gottes und Grimm des Teufels', in solchem Verlangen gewann er seine Erleuchtung. Mag dann auch der mächtige spekulative Trieb, der von Natur in ihm lag, besonders durch die Naturphilosophen angeregt und genährt worden sein, in seinem Heilsverlangen und dann auch in seiner Heilsdeutung, damit aber im Kern und Zentrum seines persönlichen Lebens, stand er unter dem Einfluß des Christentums. Aber das Neue und Bedeutungsvolle, wir glauben auch für unsere Zeit Bedeutungsvolle, lag nun eben darin, wie er unter der gleichzeitigen Einwirkung seines Natur- und Weltbildes, seines vitalistischen und organischen Denkens das Christentum verstanden hat.

Fassen wir gleich die Kernfrage ins Auge: Wie hat er *Christus* verstanden? Seine Losung, die er gewöhnlich als Überschrift über seine Briefe setzte, lautete: 'Unser Heil im Leben Jesus Christus in uns!' 'Jesus Christus *in uns*', d. h. als Kraft und Leben in uns — damit dürfte schon das Entscheidende für seine Auffassung vom persönlichen Christentum und Christenleben gesagt sein. Dem Lebensdeuter und Lebenskünder mußte Christus zu einer lebendigen Kraft in seinem Leben werden, oder er hatte nichts für ihn zu bedeuten. Aber worauf gründet sich diese Bedeutung des Christus, der ihm nun doch von außen, geschichtlich, objektiv gegenübertritt? Böhme betont zweierlei: einmal seine Menschwerdung, und dann sein Leiden und seinen Tod.

Warum seine Menschwerdung? Weil in ihr göttliche Lebensfülle sich in sein Wesen senkte und damit überhaupt aufs neue in die Menschheit eintrat. Wir können auch hier nur mit Weglassung der spekulativen Einzelzüge sagen, worum

es sich für Böhme handelte. Durch den Fall Adams in die 'Selbheit', durch die Loslösung des Paradiesesmenschen aus der göttlichen Lebensgemeinschaft, in der er als 'Bild' und 'Gleichnis' der Gottheit, aus der er geschaffen, göttliche Lebensfülle, die 'Prinzipien göttlichen Wesens', in sich trug, ist die Menschheit unter die Herrschaft der Sünde und des Todes geraten. 'Adam führte unsere Seele in diese Welt in Tod der Grimmigkeit.' Das himmlische Menschentum ist verloren gegangen bis auf das unaustilgbare Verlangen nach der ewigen Heimat, bis auf den Gottesfunken, der nach seinem Element und Reich verlangt. In Christus aber konnte aus Maria, der reinen Gottesjungfrau, in die schon durch Gottes Wirkung die himmlische Menschheit eingegangen war, diese ursprüngliche gotthaltige Menschheit neu geboren werden. So ist er der andere Adam geworden, 'er ist in Adams Stelle eingetreten, der uns verderbte, er ist Adam geworden in der Wiedergeburt'. Darum ist die Rettung der Menschheit schon mit dem Eintritt Christi in die Geschichte entschieden (Bornkamm). 'Also kam das göttliche Leben wieder ins Fleisch und ward das andere Prinzipium im Menschen (sc. das himmlische) wieder zum Leben in Gott geboren.' Die Frage ist nur, *wie* dieses neue himmlische Menschentum des Einen auch den anderen zugute kommt, wie es sich den andern mitteilt. Böhme antwortet: er nahm 'unsere Seelen und Leibes-Essenz an die göttliche Essenz und *reizte* unsere Essenz mit der göttlichen, daß unsere Essenz wieder in die göttliche Essenz mit ihrem *Willen und Begierde* einging: So ward das himmlische Fiat (= Schöpfungskraft) wieder in der Menschheit rege, denn die Menschheit eineignete sich wieder in die Freiheit als in die freie Luft der Gottheit'. Der Sinn ist offenbar der: von dem himmlischen Wesen Christi geht Kraft aus, anregende, 'reizende' Wirkungskraft, die 'Willen und Begierde' des Menschen in Bewegung setzt, daß er sich dem Göttlichen erschließt. Wir können es also ganz menschlich-psychologisch verstehen: 'Seine Kraft, Leben und Geist ist alles unser', sagt Böhme, dadurch nämlich, daß wir, wie er dann fortfährt, 'nichts mehr darzutun, als daß wir nur bloß mit unserm Willen-Geist durch Ihn in Gottes Wesen eingehen, so wird unser Wille in Gott neugeboren und *empfähet göttliche Kraft und Wesen*'. So beruht die menschliche Wiedergeburt auf dem menschlichen Willen und steht in menschlicher Freiheit. Aber der entscheidende Anstoß kommt dann doch von außen, durch die Geschichte, von Christus her. Darum kann Böhme die *Wiedergeburt,* die für ihn der zentrale christliche Begriff ist, einerseits durchaus als Gottes Werk und Gnade bezeichnen: 'So lieget es nun nicht am Wollen, daß der Gottlose will selig werden, auch nicht an dem Werk seiner Hände, sondern an Gottes Erbarmen' . . . 'Und so gibt uns Gott dieses Gnadengeschenk in uns zu einem neuen Leben.' Und anderseits ist es doch das Werk des Willens und der Freiheit. Wir stehen vor der Antinomie zwischen Gnade und Freiheit. Sie wird sich im tiefsten für Böhme lösen in seinem Identitätsdenken, in dem Gedanken der Einheit des Göttlichen und Menschlichen (W. Elert). Im menschlichen Willen wirkt und lebt ja letztlich der göttliche Wille selber. Darum kann Böhme vom Glauben, der ihm mit dem Willen zur Wiedergeburt identisch ist, sagen: 'So ich meinen Willen in Gottes Willen werfe, so glaubet Gott in meinem Willen.' Der 'Glaube ist eine Macht Gottes, *ein* Geist mit Gott'. Aber das Schwergewicht

ruht ihm dabei doch immer, wie wir schon sahen, im Willen: 'Im Willen wird der rechte, wahre Glaube erboren.'

Wozu aber dann noch Christi Leiden und Kreuzestod, wenn doch seine Menschwerdung der Menschheit schon die Wiedergeburt vermittelt? Manche Wendungen besonders in den späteren Schriften Böhmes scheinen auf die Lehre vom Sühnetod Christi, wie ihn Paulus und im Anschluß an ihn Luther lehrten, hinzudeuten.[1]) Da spricht er von Versöhnung Gottes, vom 'Löschen' oder 'Ersäufen' des Zornes Gottes, von dem Gesetz und von der Gerechtigkeit. Christus hat die Menschen 'mit ihrem schuldigen ewigen Tode in seinen unschuldigen Tod eingeführt und ist ihrer Sünden und Bosheit in ihm selber abgestorben'. Aber schon die letztere Wendung zeigt, daß es ihm doch immer entscheidend um die Befreiung von der Herrschaft, um die Brechung der *Macht* der Sünde zu tun ist und nicht so sehr um eine Erlösung von der *Schuld*. Das Schuldbewußtsein ist für ihn nicht das Entscheidende. Daher besaß auch der Gedankenkreis um den Begriff der Gerechtigkeit Gottes für ihn keine selbständige Bedeutung (Bornkamm). Böhme ist nicht als ein Anhänger der Rechtfertigungslehre des Paulus, viel eher als ihr Gegner, wie wir noch sehen werden, anzusprechen.

Im Vordergrunde steht für ihn, wenn er an das Leiden des Christus denkt, etwas anderes, und darin finden wir den echten Böhme wieder: er denkt an den Kampf und Sieg über die Mächte der Sünde und des Todes. Die Menschwerdung allein genügt nicht, das himmlische Menschentum in Christus muß sich auch siegreich bewähren im Kampf gegen das irdische, die beiden Grundmächte und Grundprinzipien alles Seins kämpfen in ihm miteinander: 'sie waren in zweien Prinzipien gegen einander gesetzt . . ., die Liebe wider den Zorn und der Zorn wider die Liebe.' Und die Bilder vom 'Ersäufen' und 'Löschen' des Zornes im göttlichen Blut, die wohl, wie Bornkamm vermutet, auf alchymistische Vorstellungen zurückgehen, bedeuten dann doch auch im Grunde den Sieg über die *Macht* des Zornes, d. h. der Sünde. Denn das Zorn- oder Grimmfeuer ist bei Böhme von allem Anfang an, schon bei dem Ausgang vom 'Ungrunde', nicht die Reaktion des heiligen Gottes gegen die Sünde, sondern das Prinzip des Bösen selbst.

Im Tode am Kreuz siegt also Christus über Sünde, Tod und Teufel. Da 'zerbrach er dem Teufel sein Reich', 'da ward der Tod zerbrochen und ward ein Spott aus ihm, und grünete alsbald das Leben durch den Tod.' Im Grunde gilt also ganz dasselbe wie bei der Menschwerdung: Leben wie Sterben des Christus dient dem neuen Leben, der Wiedergeburt der Menschheit. In seinem Tode, als in der höchsten Leistung seines Lebens, faßt sich eigentlich die ganze Heilsbedeutung und Heilswirkung seines Lebens zusammen, Mittler des Lebens, Spender neuer göttlicher Lebenskräfte zu sein.

In diesem Bilde des Siegers am Kreuz aber erneuert sich bei Böhme die älteste christlich-germanische Vorstellung vom Christus. Wir finden sie in den frühesten Dichtungen, im Heliand z. B., und in den alten kirchlichen Bildwerken, in denen der Christus triumphans am Kreuz dargestellt wird, während das leidende

---

1) Näheres bei Bornkamm aO. S. 187ff.

Opferlamm, das zur Sühne der Sünden geschlachtet wird, viel mehr dem Denken der späteren gotischen Zeit entspricht. Wir nehmen wahr, wie bis ins einzelne hinein die alten Vorstellungen bei Böhme wieder auftauchen: 'Christus hat mit seinem Eingehen in den Tod, in die finstere Kammer des Todes und in die Hölle allen Seelen die Pforte aufgeschlossen, ein jeder mag eingehen, dem Teufel ist sein Strick, daran er die Seele in Adam band, am Kreuze zerrissen.'

Dem entspricht dann auch Böhmes Darstellung vom wiedergeborenen Menschen. Das Leben, das von Christus ausgeht, muß sich erweisen und bewähren im eigenen tätigen und kämpfenden Leben. Der Glaube ist 'die lebendige, wirkliche Kraft Gottes, sein brennendes Feuer ist die feuerflammende Liebe Gottes, welche herausleuchtet und das Werk tut', er ist 'eine empfindliche Kraft, welche, ob sie gleich oft mit des Fleisches Lust und der Welt Eitelkeit bedeckt wird, so glimmet und brennet sie doch im Herzen, wie ein Feuer'. Es heißt für den Christen: Feinde ringsum! 'Denn der Teufel ist sein Feind, Gottes Zorn ist sein Feind in ihm, und die ganze Welt ist sein Feind: wo er nur hinsiehet, da siehet er Feinde, die ihn alle berauben wollen. Darum heißet's Streiten', 'nüchtern und wacker sein als ein Kriegsmann'. In solchem Streit steht fortan sein Leben. Für Böhme ist der Weg der mittelalterlichen Mystik, der Weg der 'Gelassenheit', des Aufgebens des eigenen Willens im Eingehen in Gottes Willen, ungangbar (Bornkamm). Wenn er vom 'Einwerfen des Willens in Gottes Willen' redet, dann bedeutet das einmal ein Herausgehen aus der Selbheit des Eigenwillens, die die Grundsünde ist, sodann aber positiv: 'Werkzeug' Gottes, Vollstrecker seines Willens, 'Amtleute unseres Gottes über seine Geschöpfe und Kreaturen' werden. Fragt man aber, worin das Tun nach dem Willen Gottes besteht, so antwortet Böhme einfach: im Dienst an den Brüdern. 'Gott bedarf keines Dienstes, wir sollen uns untereinander dienen.' Und diese Aufgabe brüderlicher Gemeinschaft und gegenseitigen Dienstes ergibt sich wieder ganz von innen heraus, aus der wurzelhaften Einheit aller Menschen, 'weil alle Seelen von einer urständen' wie Zweige aus einem Baum, dann aber auch im besonderen aus der Einheit in Christus, der seine Gläubigen und Nachfolger zu einem Leibe zusammenschließt. Sofern aber in Christus die himmlische Menschheit, das ursprüngliche gotthaltige Menschentum überhaupt erneuert worden ist, bedeutet auch diese Einheit in Christus nichts anderes als die Einheit aller Menschen in Gott überhaupt.

Weil nun Böhme kein anderes Heil kennt als das der Wiedergeburt, eines neuen Lebens, das sich auswirken muß im persönlichen Verhalten und Tun, darum gilt sein scharfer Kampf der bloßen fides historica, die zu seiner Zeit von den Theologen vertreten wurde. Wir hörten schon, wie er bereits in früher Jugend bewegt wurde von den theologischen und konfessionellen Streitereien. Er mußte solchen Kampf in häßlichster Form später ja auch am eigenen Leibe erfahren. Darum wendet er sich so scharf dagegen, 'daß ein Bruder den anderen um seiner Meinungen willen verachtet, verketzert und dem höllischen Feuer giebet, dadurch alle Liebe, Wahrheit und Einträchtigkeit verlischet', denn 'es liegt an niemands Wähnen oder Wissen, auch an keiner historischen Meinung, sondern am Wohlwollen und am Wohltun'. Der historische Glaube ist ihm eben nur menschliche Meinung oder

Wissen von göttlichen Dingen, darum ohne Lebenskraft, die er ja vor allem suchte: 'O wie tot ist der jetzige Glaube! Er bleibet bei der Wissenschaft: man meinet, wenn man viel wisse von Gott zu reden, von Christi Verdienst, Leiden und Tod für das menschliche Geschlecht und sich des tröste, das sei der Weg zum ewigen Leben.'

Diese fides historica findet er aber vor allem in dem Rechtfertigungsglauben, weil dieser so rein auf das Objektive, mit ausdrücklichem Absehen von allem menschlichen Tun und Geschehen gerichtet ist. Daher sagt er: 'Es gilt keine zugerechnete Gnade von außen zu, sondern eine eingeborene kindliche aus Christi Fleisch und Blut, die den Verdienst Christi an sich anziehe.' Man soll sich nicht trösten und sagen: 'Christus hat es getan, er spricht mich von Sünden los, ich darf nur glauben, daß es geschehen sei.' Demgegenüber ist Böhmes Überzeugung: 'Es geschieht kein Sündenvergeben . . ., der Mensch kehre denn von Sünden um und werde durch ernste Buße und Einwendung zur Gnade Gottes im Glauben an Christum im heiligen Geiste erneuert.' Wir sehen immer wieder, wie ihm die Hauptsache das Leben und seine Erneuerung ist, alle theologische Formulierung und Lehre wird ihm demgegenüber gleichgültig, das Trotzen und Streiten darum aber verhaßt. Bornkamm betont in seinem Buch, daß Böhme auch mit diesem Eifern gegen die *bloße* fides historica auf den Spuren Luthers blieb, man wird indessen schwerlich bezweifeln, daß er dem konfessionellen Luthertum und überhaupt der orthodoxen Theologie seiner Tage energisch zu Leibe ging. Dabei darf man aber nicht außer Acht lassen, daß er keineswegs das Historische überhaupt außer Geltung setzen wollte. Er spricht vielmehr deutlich genug von Christi 'Einmal-Versöhnung', von dem 'Einmal-Geschehenen in Christi Blut und Tod', von daher kommt der entscheidende Anstoß, die erneuernde Kraft, aber eben 'dasselbe Einmal-Geschehen in Christo muß es *auch* in mir tun'. Die ganze Luthersche Glaubenskraft und der Luthersche Glaubenstrotz und zugleich der ganze Voluntarismus Böhmes liegt schließlich in folgenden Worten: 'Das heißt über alle Vernunft glauben, wenn das Herz keinen Trost empfähet und doch an Gott hanget und *im Willen* saget: Herr, ich lasse nicht von dir, wirf mich in Himmel oder in die Hölle, so lasse ich dich doch nicht; denn du bist mein und ich bin dein; ich will in dir nichts sein, mache aus mir, was du willst. Lieben Brüder, merket's wohl. Dieser Sturm und Gewalt zerbricht endlich Hölle und Himmel.' Man wird in Böhmes Sinn hinzufügen dürfen, daß eben in diesem 'Sturm und Gewalt' des Glaubens sich schon die Gotteskraft des neuen Lebens selbst offenbart.

Daraus, daß Böhme das Wissen und Wähnen so sehr zurückstellt hinter das Leben, erklärt sich auch die großartige *Toleranz*, die er gegen Andersdenkende übt. Er weiß wohl um die Grenzen des Erkennens. Hinter all den verschiedenen 'Meinungen' aber kann doch das gleiche Leben stehen. Daher konnte er selbst auch ein treues Glied der Kirche bleiben und sich bis zu seinem Lebensende zu Kanzel und Altar halten. Was ihm freilich die Kirche, wenigstens ihr rechtgläubiger Vertreter, damit vergalt, daß er als Predigttext für die Beerdigung des Verstorbenen Hebr. 9,27 wählte: 'Es ist den Menschen gesetzt, einmal zu sterben, danach aber das Gericht.' Seine Toleranz erstreckte sich sogar über das Christen-

tum hinaus. 'Ein Heide oder Türke ist Gott so nahe als du unter Christi Namen. So du aber einen falschen ungöttlichen Willen in der Tat führest, so bist du so wohl außer Gott als ein Heide, der Gottes nicht begehret und den nicht will. Und so ein Türke *Gott suchet* und das mit Ernst, und ob er in Blindheit wandelt, so ist er doch unter dem Kinderhaufen, welche unverständig sind, und erreichet Gott mit den Kindern, welche nicht wissen, was sie reden: denn es lieget am Willen, nicht am Wissen, *wir sind alle blind an Gott.*' Fragt man aber: wozu dann Christus und seine Offenbarung? so hat Böhme darauf die Antwort: 'Christus scheinet allen Völkern, einem wie dem anderen, dem einen in seinem geoffenbarten Namen, dem anderen Volke aber in einem Namen des einigen Gottes.' Nicht auf dem Monotheismus, den viele Heiden ja doch sozusagen als Ersatz hätten, scheint uns hier das Gewicht zu liegen, wie Bornkamm meint, sondern dahinter steht doch wohl der Gedanke: Christus ist die Offenbarung Gottes, des *einen* Gottes aller Völker, er offenbart nichts anderes, als was Gott, auch ohne den Namen Christi, für alle bedeutet, das eine Leben Gottes wirkt in allen. Darum kann Böhme auch von einem 'Licht der Natur' reden, also von einer natürlichen Offenbarung. 'Das Licht der Natur ist Gottes Herze ... So nun ein Mensch daraus geboren wird, so ist's gut, denn er ist aus Gott geboren: es werden viel Völker also in Gott geboren, die vom Namen Christi, wie Gott ist Mensch worden, nichts wissen.' Böhme wird gewiß nicht den Vorzug der Christen leugnen, zu denen die Offenbarung in Christus gekommen ist: 'Nun *wissen* die Christen, wie sie können in Kraft dieses Baumes (sc. Christus) aus ihrem Tode durch seinen Tod zu ihm in sein Leben dringen.' Aber der großartige Universalismus seines Denkens über Gott und Welt läßt es nicht zu, daß sich die Christen als die einzig Erwählten über die anderen erheben, in denen auch der Gottesfunke lebt und die auch den Willen und das Suchen und das Streben nach 'Reinigkeit' haben können.

Was ist nun nach alledem für Böhme die *Religion?* Elert wird recht haben, wenn er in der Wiedergeburt das 'zentrale religiöse Erlebnis' findet. Darum dreht sich jedenfalls das ganze religiöse Denken Böhmes. Aber da der Begriff der Wiedergeburt allzu sehr an ein besonderes einzelnes Erlebnis denken läßt, wie es Böhme ja auch selber gehabt hatte, obwohl er selber dann vom immer wiederholtem täglichem 'Sterben' des alten und 'Ausgrünen' des neuen Menschen redet, so möchten wir den Begriff noch weiter spannen und Religion verstehen im Sinne Böhmes als das Suchen und Verlangen des Menschen nach dem Lebensgrund, aus dem er stammt, ein Suchen, das auch dem Ziele näher führt und das aus der Fülle des Lebensgrundes — eben in der Wiedergeburt — Kraft um Kraft, Leben um Leben schöpfen läßt. Hankamer trifft den Sinn Böhmes, wenn er die Sehnsucht des Abgesonderten nach Einung als die religiöse Begabung aller Geschöpfe bezeichnet. Daher die immer wiederkehrende Rede Böhmes von der Heimkehr, vom Vaterlande, 'daraus deine Seele ist ausgewandert und dahin sie wieder gehen soll', vom Willen der Seele, der 'will in sein Eins in Gott, daraus er anfangs entsprungen ist.' Denn 'wir wissen, daß sich ein jedes Wesen sehnet nach dem, daraus es seinen ersten Urstand hat', 'wie man denn siehet, daß alle Dinge wieder in ihre Mutter eingehen, daraus sie sind entstanden'. 'Ein jedes Leben begehret seiner Mutter.'

Warum begehrt es seiner Mutter? Weil es daraus herstammt und weil es einmal in der ganz realen Einheit des Lebens mit ihr stand und weil es diese Einheit und das darauswachsende Einheitsverlangen niemals wieder los werden kann. Was anders besagt das Wort re-ligio als die Rück-bindung, das Bewußtsein, nach rückwärts gebunden zu sein an den Ursprung des Lebens? Wir können denken an das berühmte Wort Augustins: 'Du hast uns zu dir geschaffen und unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in dir.'

Dabei muß aber zum Schluß noch betont werden, daß Böhme diese Einigung mit dem Urquell des Lebens nicht als ein bloßes Aufgehen des Individuums in der göttlichen Alleinheit denken konnte. Er hat vielmehr die Individualität und Persönlichkeit als ewig gedacht. Die Einigung mit Gott war ihm eben vor allem eine Einigung des Willens, sie mußte es auch in der Vollendung bleiben. Auch darin offenbart sich noch einmal in charakteristischer Schärfe der Unterschied von der substanziellen Mystik Meister Eckeharts, der die Vollendung der unio nicht anders denn als ein völliges Verschwinden des Einzelwesens in dem göttlichen Urgrunde denken konnte. Er offenbart sich auch darin, daß Böhme sogar auch das Böse, Hölle und Teufel in Ewigkeit bestehen läßt — es war ihm eben, wie wir sahen, von Anfang an eine ungeheure Realität gewesen — in der Vollendung tritt nur die völlige Scheidung von Gut und Böse ein, der Teufel ist auf ewig besiegt und 'ausgestoßen in die Finsternis'. Das mag eine Sprengung der Mystik durch dualistisches lutherisches Denken sein (Bornkamm), Böhme war eben kein systematischer Denker, es zeigt sich aber noch einmal darin, wie sehr sein Denken von den Vorstellungen des Kampfes und Sieges beherrscht war: 'In der Überwindung ist Freude'.

Wir stehen heute unter dem Einfluß biologischen, vitalistischen, organischen Denkens dieser religiösen Denkweise näher als je. Sie kann uns, wie wir meinen, manche Erleuchtungen schenken. Wir sprachen schon oben von dem neuen Schöpfungsgedanken, von der creatio continua als dem fortgehenden schöpferischen Wirken Gottes. Wir verstehen nun, daß dieses Schaffen nichts anderes ist als das ewige Ausgehen des Lebens aus seinem geheimnisvollen Grunde, aus einer unerschöpflichen Lebenskraft. Und es wird uns deutlich, daß jene Worte vom Vaterlande, vom Mutterhause, von Heimat und Heimkehr nicht bloß von anderswoher herbeigezogene Bilder und Gleichnisse sind, sondern unmittelbarer realer Ausdruck für das Gemeinte. Wie denn Jesus nirgends einleuchtender, ergreifender und unmittelbarer von dem Seinigen geredet hat als im 'Gleichnis' vom verlorenen Sohn und seinem Vater. Und wie das Vaterwort für Gott kein Gleichnis nur bedeutet, sondern tiefe Wirklichkeit, die Wirklichkeit des Lebensgrundes und -ursprunges, aus dem alles Lebendige stammt. Es kann uns aus solchen Erkenntnissen auch ein neues Verständnis erwachsen für den tiefen, heute tausendfach gefühlten, aber wenig erhellten Zusammenhang von Religion und Vaterland. An der 'Rückbindung' an den einen Urquell alles Lebens und damit an die höchste göttliche Lebensmacht haben alle Lebensmächte teil, aus denen uns unser Leben fließt. Daher die 'Heiligkeit' der Familie, die 'Heiligkeit' des Vaterlandes, daher das

Bewußtsein unbedingter Bindung, letzter Verpflichtung dem Volk und Vaterland gegenüber, daher das Gefühl religiöser Ehrfurcht und Liebe, das in der Vaterlandsliebe mitschwingt. Wir können ohne das Vaterland nicht leben, weil wir von ihm unser Leben haben. Das bedeutet keine Konkurrenz zur Religion, wie es heute oft empfunden zu werden scheint, sondern es *ist* Religion, es gehört wie eine Art Teilgebiet zur Religion als Bindung an die höchste Lebensmacht. Es handelt sich um mehr als um 'Schöpfungsordnungen', die wir nach dem Willen des Schöpfers bloß zu 'respektieren', denen wir uns nur gehorsam 'einzuordnen' hätten, Vaterland und Volk sind selbst Lebensformen, in denen das göttliche Leben Gestalt gewinnt, 'Verleibungen' des göttlichen Lebens selber. Daher rührt die gleiche Stärke des Gefühls, die gleiche Unbedingtheit der inneren Bindung, die wir in Religion und Vaterlandsliebe empfinden.

Religion in ihrer Tiefe, in ihrer Lebensfülle und Lebenswahrheit, ist uns nirgends so mächtig geworden wie in Christus und im *Christentum*, dessen Herzpunkt der Glaube an den 'Vater' im Himmel ist. Die Wendung und neue Bindung an den Vater, aus dem er selbst das Leben hatte, aus dem er den Menschen neues Leben, d. h. neues Vertrauen und neue Tatkraft zum Dienst am Leben schenken wollte, und zwar durch die Überwindung von Sünde und Schuld hindurch, ist das, was Christus der Menschheit gebracht hat. Es ist das, was Böhme die 'Wiedergeburt' genannt hat.

Darum kann aber das Christentum niemals im Gegensatz oder auch nur in Gleichgültigkeit stehen zum Vaterland. Es ist ein falsch verstandenes oder ein einseitig oder oberflächlich auf gewisse historische Begleiterscheinungen hin gesehenes Christentum, das man heute etwa in einen solchen Gegensatz bringen will. Das Christentum in seinem Wesenskern kann nur das irdische Vaterland bejahen, weil es selbst Antwort ist auf jene große Frage nach unserem zweiten Vaterland. Auch diese Erkenntnis können wir von Böhme gewinnen.

Nach allem glauben wir, daß heute die Zeit gekommen ist, die uns Jakob Böhme als den großen Künder des Lebens, auch *des* Lebens, in dem wir heute stehen, aufs neue und vielleicht tiefer und besser als bisher, verstehen läßt.

Er selber stand ja unter dem Einfluß der gewaltigen Wandlungen des Denkens, die durch das neue Naturerkennen bewirkt waren und unter denen wir heute alle stehen. Darum konnte er Gott nicht mehr irgendwo außer der Welt suchen, sondern nur *in* der Welt, in dieser Welt aber dann als die bewegende, wirkende Macht, als die schöpferische Fülle des Lebens, und zugleich als die höchste übergreifende Einheit in der ungeheuren polaren Spannung alles lebendigen Geschehens. In diesen großen Rahmen seines Denkens über Gott und Welt hat er dann auch das Christentum eingespannt, dessen freilich lebendig und unabhängig vom Denken erfahrene Kraft ihm so deutbar und verständlich wurde. Der große Abstand von der deutschen Mystik des Mittelalters wird damit deutlich, zugleich aber eben damit auch seine Gegenwartsnähe und Gegenwartsbedeutung. Und die unzweifelhaft deutsche Art seines Denkens und Wesens, wie wir sie kennen gelernt haben, bringt ihn überdies unseren Herzen heute besonders nahe.

AGNES MIEGELS BALLADEN

Von Walter Fischer

Im Göttinger Musenalmanach auf das Jahr 1898 machte die junge Agnes Miegel die Freunde deutscher Dichtung mit ihren ersten Schöpfungen bekannt. Drei Jahre später legte sie ihre erste Sammlung 'Gedichte', einen schmalen Band, vor. Neben den Bekenntnissen eines heißen, sich verströmenden Herzens standen auch epische Werke. Manche, der größere Teil, klangen an das an, was man etwa heroische Ballade nennt: Abenteuer eines hochgemuten Lebens auf der Bühne der Weltgeschichte, ganz vom Lichte des Diesseits durchflutet. Wenige schienen wie vom Urgrunde aufgestiegen, aus den rätselvollen Tiefen des Seins. Das war die eigentliche Welt der Miegel, die sich in ihrem Werden hier verkündigte und in den späteren Bänden 'Balladen und Lieder' und 'Gedichte und Spiele' zur Größe rundete. Das Unvergängliche der bis dahin vorliegenden Versdichtungen hat Agnes Miegel 1927 in die Scheuer der 'Gesammelten Gedichte' geborgen. Der Kreis der Balladen, in der jenseitigen Welt der außermenschlichen Mächte wurzelnd, steht hier voran; was bloßes menschliches Abenteuer ist, bleibt ausgeschlossen. Der Erzählton mag immerhin balladisch anmuten — dennoch entsprechen solche Werke nicht schon dadurch allein der eigentlichen Miegelschen Gattung. Zum Teil haben die Gedichte diesweltlicher Abenteuer Aufnahme in die Gruppe Heimatliches-Gegenwärtiges gefunden, zum Teil mußten sie aus den Gesammelten Gedichten überhaupt fernbleiben. So halten wir denn seit diesem Buch das in Händen, was die Dichterin ausdrücklich als ihre Balladen anerkannt wissen will. Jeder Freund ihrer Kunst wird ihre Entscheidung würdigen; der kritische Betrachter kann sie im wesentlichen anerkennen, da die Miegel den Kosmos der Balladen in ihrem besonderen Sinne aus sicherstem Gefühl heraus geordnet hat. Der im Jahre 1933 erschienene Band 'Herbstgesang' setzt in reicher Fülle, wie sie nur ein gesegneter Herbst bringt, das Kunstschaffen fort, das die Dichterin früher als Heimatliches-Gegenwärtiges bezeichnet hat. Einige Schöpfungen aber sind unzweifelhaft den Balladen zuzuzählen, namentlich die letzten drei Gedichte Arachne, Leda und Demeter. Sie dürfen als die Vollendung des Miegelschen Balladenwerkes angesprochen werden. Sie geben dieser künstlerisch gestalteten Wirklichkeit Deutung des Lebensgrundes, wie es nur die Mythe kann.

Aus einem voll gelebten Dasein ist die Dichtung der Miegel erblüht. Leidenschaft ist der Atem dieses jungen schöpferischen Lebens: der Schrei von Liebe und Haß brandet hindurch. Das ist das Erbe der Reihe fleischlicher Ahnen, in deren Wesen sich das Ich der Dichterin tausendfach zersplittert fühlt. So erfährt sie selbst das Geheimnis des Blutes, von dem ihre Dichtungen raunen, und erlebt es als ihr gewolltes Dasein. Sie erlebt es in ihrem ostpreußischen Heimatboden, überschirmt von der Patrona Borussiae, wie ein Kind geborgen in den Sand seiner Dünen. Sie spürt und durchlebt die Welt der Heimat als schicksalhafte Lebensmacht, aufgeschlossen und hingegeben allem, was je hier Menschen gewirkt haben oder auf Menschen gewirkt hat. In urtümlichen

Lebensformen oder ihnen doch ungemein nahe ist das Mädchen herangewachsen. Hier wurzelt ihre Vertrautheit mit den außermenschlichen Mächten. Daraus empfängt sie ihre eigene Geborgenheit und wirkt sie weiter in ihrer Dichtung. Die Droste kannte diese Welt, aber sie schrieb ihre Gedichte, um Abstand nehmend sich davor zu behüten. Die Miegel lebt im Grunde getrost und sonder Schauder darin und zieht das Fernestehende, Verwandtes darin spürend, noch hinein; man denke an historische Gestalten wie Graf Fersen. Sage und Geschichte erfährt sie als Lebensmacht, von den Herzögen Samo und Kynstudt bis zu Hindenburg. Lebenswirklichkeit sind diese Sagen des *Fischer*volkes, das den mächtigen Lachs, die weiße Flunder, den fetten Dorsch von seinen Küsten verbannt und wieder herbeibeschwört, aber den silbernen Hering zum Opfer bringen muß. Lebenswirklichkeit ist die Geschichte des *Kriegs*volkes. Leben als Erinnerung ... so wirkt Geschichte in der Seele seiner Dichterin. Denn ihrer formenden Dichtkraft ist auch die Geschichte bildsam. Es ist in ihr etwas von der Kraft lebendig, mit der die Dichter der Völkerwanderungszeit die ungeheuren Geschehnisse zum Kunstwerk hämmerten oder schmeidigten. Des sei man eingedenk, wenn Agnes Miegel vom ostpreußischen Raum durch die weltweite Szene der abendländischen Geschichte schreitet. Es ist nichts in ihrer Seele aus Diesseits und Jenseits, Einst und Jetzt, dem das sichere Gefühl der Lebenswirklichkeit ermangle und das sie nicht als solche wolle: Leidenschaft des Blutes, Heimatflur und bodennahe Lebensgemeinschaft, Sage und Geschichte. Diese Wirkmächte haben ihr Lebensgefühl geprägt, das dieses Dasein durchlebt, wie es unentrinnbar aufgegeben ist. Doch Agnes Miegel ist Dichterin und will als solche geformtes Leben. Sie hat ihrem Lebensgefühl die Form gefunden: in der Ballade.

Von Mächten und Menschen, beide unerforschlich, geht es in diesen Balladen. Den mannigfachen Schicksalen voraus könnte das Wort stehen: 'Und unter allem der Liebe Schrei.' Liebe: zu Kind oder Gatten, Element oder Mensch, zu dunklem Blut oder reinem Licht, begehrt, begehrend oder entsagend — in diesem Urgrund ruht alles Geschehen des Miegelschen Werkes bunt wie das Regenbogenlicht gebrochen. Außermenschliches vermag dieses Schicksal zu formen, dem kein Verfallener widerstrebt; die kühnen Begehrenden, die von sich selbst Besessenen, glauben seiner Herr zu sein; nur wenigen ist die Gnade heroischer Entsagung gewährt. Vielfältig sind die Mächte, die den Verfallenen schlagen. Blut ist die mensch-leiblichste. — Liebesrasendes Ptolomäerblut, das heißt in sinnhaltiger Dichtung für die Kinder der Kleopatra Ptolomäergeschick! Die Mutter war eine Hexe, so muß auch die schöne Mete eine Elfin sein. Die schöne Agnete vermählte sich dem schlammschwarzen Wassermann, und die Braut in Kraushaar und seidenem Festgewand dem rätselvollen, geliebten Gesicht des Stromes: die elementarische Stimme des Blutes verschmähte den Bräutigam aus Menschenland. An den Ritter Manuel erging des fremden Magiers Geheiß, und er bog schicksalhaft gehorsam sein Haupt in die Zauberschale. Vom Märchentrug des Lichtes gelockt fand sich der verelendete Rembrandt zu seinen verschütteten Quellen zurück. Und in den zerschlissenen Mantel der heiligen Mutter Demeter geborgen sah der attische Bauer sein naturhaftes Dasein in den Weltenlauf eingesenkt, im Vergänglichen

das Gleichnis. Der eine verfällt seinem Blut, der andere seiner elementarischen Natur, der andere magischem Gebote und dieser dem Kairos, seiner Schicksalsstunde. 'Ein Abend kam wie kein andrer', keucht der Chevalier errant. 'Dämmrung fliegt ums Haus', brütet Herr Hans vom Bühle. In der Nacht der Liebesgesichte, zu Sankt Andreas, träumte Agnes Bernauerin ihren schwersten Traum, und Lady Gwen fiebert:

> Denn heute nacht ist Hallow's Eve,
> Und heute sind die Toten frei!

Welcher der Mächte auch immer verfallen — der Gezeichnete muß seinen Weg zu Ende gehen, will es unausweichlich.

Da sind andere Gestalten, die ihrer selbst sicher erscheinen, die das Leben *ihres* Willens zu leben vermeinen — Besessene: von Wünschen, Sehnsüchten, Begierden, Trieben; hell gewußt oder dunkel gefühlt. Das Innig-herbste ist die Schar der unschuldigen Kindlein: ährenlose Saat, die sich wunschlos dehnt und doch ihres Heilandes harrt. Da ist das unwissende Kind, das die Sense des Todes zum Spielzeug sich bettelt — es könnte mit seinem Verderben noch im Untergang spielen. Doch zu rühren ist nicht der Sinn solcher Dichtung; eher: wie könnte das süße Grausen uns überlohen, wenn die schlafende Verlockung nicht schon kindeseingeboren wäre! Ohnegleichen ist die Vision, wie das Königstöchterlein von Ys zum elementarisch begehrenden, Wollust und Tod begehrenden Weibe entflammt. Nur noch ein Gesicht mänadischen Rausches kann man daneben stellen: Kriemhild in der Burgundenhalle. Doch dieser grelle Schein kommenden Unheils ist noch in viel Ferne getaucht; eine weithin leuchtende Schicksalsflamme, aber erst am Horizont ... die gierenden Riesenwellen von Ys begraben die stolze Herrin der Bretagne im Hier und Jetzt der Dichtung. Der Bernauerin Seele träumte ahnungsvolle Düsterheit, als sie statt der sternbeschienenen Krone den Sterbekranz von welkenden Rosmarinen aus den Fluten sich griff. Zu reinster menschlicher Tat — aber immer im Bereich balladischer Besessenheit — läutert sich die Müllersbraut, die ihr verspätetes Glück abwirft und ihre drei erwürgten Vaterlosen in unerstickter Mutterliebe erlöst. Ja ein merkwürdig unmagisches Wort klingt auf in dieser Welt der Willensbesessenen: 'Es ist meine Pflicht!' spricht Graf Fersen, als er dem meuchelnden Pöbel entgegentritt.

Es fragt sich, was an diesen vielen Graden menschlicher Besessenheit noch Eigenwille ist. Denn auch die aufgereckteste Tat noch ist in balladischer Welt vielfältig mit dem dunklen Reich der Mächte verwoben, und es hat keiner die ohnmächtig Gefesselten aus ihrem Bann entlassen, dem sie nicht — flehend oder herrisch — zugerufen hätten: 'Mach mir auf!' Wache Sinne wittern die zauberischen Bezüge hinter jeder Tat der Besessenheit. Sechs Goldtopasen trug der König von Ys in der Krone, der siebente war ein Rubin; so hätte die siebente Tochter nicht die jüngste sein dürfen, wenn ihr nicht dieses Schicksal hätte widerfahren sollen ... Ein einziges Röslein, leuchtend rot, blühte auf Marjolaines Grab und lockte den träumenden Fremdling in das Heimatland ... Noch lebte Lutz von Gleichen: denn die Bienen summen und tragen, sein Hengst frißt den Hafer und kein Sarg hat in der Kapelle gedröhnt ... Selbst diese lachende Kriemhild schürt

die Glut im Bann von Hagens Schwert, Volkers Unheilgesang und dem Feuerschein auf ihren schmalen Händen. Das ist die Welt unenträtselbarer Bindungen, die auch den aufgerecktesten Willen umspinnt, und es ist müßig, hier gliedern und scheiden zu wollen, weil der in der magischen Wirklichkeit geborgene Mensch aus ihr gar nicht zu lösen ist und das Zauberische auch aus ihm und seinem Willen wirkt. Diese Menschen leben in ihrer Welt, sich und den Mächten zugleich gehorsam, und sie wollen nicht auf sie wirken — wie ein Frevler, der nur sich gehorcht.

Drei Balladen von großen Dulderinnen leben im eigenen Bezirk. Sie recken sich auf zur ehernen Größe des gelassenen Liebes- und Lebensverzichtes. Das Griseldisschicksal ist unter der Dichterin Händen aus der Geschichte von der Erprobung und Belohnung des treuen Weibes zum klaglosen unwandelbaren Verzicht gehämmert worden. Boccaccio stellte ein Märchen zum Preise treuer Frauenliebe an den Schluß seines Werkes voll Unglimpf; die balladische Welt der Miegel duldet nur schicksalsharten Verzicht. Bedeutungsschwere Stimmung hat ihn tief durchtränkt. Die andere Dulderin ist die Gräfin von Gleichen. Behagliche Volksphantasie im sterbenden Mittelalter hat sie ausgesponnen, die Mär von dem Ritter mit den zwei Frauen, seine Grabesplatte im Dom zu Erfurt zu behäbigem Lebensgenusse deutend. Ein Familienidyll zu dritt —: das hätte auch die Droste anmuten können. Die Miegel erspürt in dem Märlein balladischen Gehalt und reckt die Erstgetraute zur klaglosen Verzichterin auf: sie entwirft das große Bild, wie die Gewelkte die mit dem Gatten heimkehrende Neuvermählte aus dem Sattel geleitet, daß Ludwig von Gleichen mit jener ein neues Geschlecht zeuge. Und dann wird das Geschehnis selbst Symbol von schlichter Größe: die Gräfin Madei schreitet von der Burg zu Tal, dem Kreuz des Pilgerheeres nach wie vor zwanzig Jahren Lutz von Gleichen. Die dritte Ballade, die wir hierher zählen, wiewohl sie unter der Gruppe Heimatliches-Gegenwärtiges steht, sind die Frauen von Nidden. Schon daß das Gedicht an jenen Platz rücken konnte, spricht für die Sonderart der drei Dulderballaden. Hier herrscht die strenge Notwendigkeit der Entsagung; da müssen die Mächte des Verfallenseins und dämonische Besessenheit ferne bleiben. Der Lebensraum dieser Frauen, Griseldis vielleicht ausgenommen, ist nicht von der unheimlichen Magie zutiefst durchdrungen, ihr entsagender Eigenwille kann sich freier recken. Aber der unerbittliche Gang zum Ende, und das heißt eben doch die Vollendung des schicksalhaften Menschseins, hält auch diese drei Gedichte von großen Dulderinnen bei ihren balladischen Schwestern.

Zweimal haben wir an die Durchformung roher Stoffmassen zu balladischem Gehalte gerührt. Darauf muß nun mit Bedacht hingewiesen werden, um die besondere Leistung der Miegel zu erkennen. Gegenüberstellungen fördern am meisten. Wer könnte die Mär vom Ritter Manuel hören, ohne sich nicht an den Besuch des Don Quichote in der Höhle des Montesinos zu erinnern? Eine halbe Stunde hing er traumverloren in dem finsteren Loch, aber Tage schwur er mit Dulzinea und Montesinos da unten im Zauberbann verabenteuert zu haben. War's Traum oder Wirklichkeit? Nun der Ritter von der traurigen Gestalt bekannte auf dem Sterbebette, schändlich gelogen zu haben. Ein phantastisches Märchen, zur Farce geworden. Auch Boccaccios Erzählung vom Ritter Torello d'Istria, Dekameron X. 9,

eine der Keime der Miegelschen Ballade, gibt nur das Gerüst eines Märchens: Trennung und Wiedervereinigung der Liebenden durch einen Zauberer. Manuels Gesicht altert ihn um viele Jahre. Nicht ungestraft ist er über die Schwelle getreten: der gequälte Narr kann nicht zu seinem Weib zurück, dem Weib seiner verzauberten Gesichte. Der Tod bringt Erlösung. Aber nach Jahr und Tag kommt die Kunde aus ferner magischer Wirklichkeit in die entzauberte Welt: Tamara, die Manuel nur aus seinen Gesichten kannte, lebt und verlangt nach ihrem Gatten. 'Was ist Schein?' fragen die verstörten Zeugen dieses Schicksals; Fremdlinge stehen sie schutzlos ferne dieser Welt; die im magischen Bezirke hausen, leben darin als in ihrer Wirklichkeit. Dem Verfallenen, Besessenen oder Entsagenden ist sein Reich unzerstörbar. Der ausgeschlossene Fremdling kann es schaudernd ahnen, witzelnd leugnen, das Zerrbild auch zerschlagen wie Don Quichote. Freilich nur für sich. Den Geborgenen ist es wirklichste Wirklichkeit, läßt greise Adern verjüngt klopfen. Den geborgenen Täter lockt sie zur Tat, daß er doch ohne Frevel ihrer frohlocke; den Fremdling lähmt sie im Zuschauen. Diese magische Wirklichkeit ist im Miegelschen Gesamtwerk zum erstenmal und ungebrochen in der deutschen Dichtung zu balladischer Gattung künstlerisch geformt worden. Das Werk der Droste ruht nicht in den Hintergründen selbst, es leidet 'am ungelösten Widerstreit zwischen dem Schauder und dem literarhistorischen Wissen darum'. Manche Uhlandschen Balladen reichen in die der Miegel eigene Schicht des ursprünglichen Verhängnisses, aber auch nicht das Gesamtwerk. Ähnliches gilt von Goethe; denn der Reiche hat in seinen mächtigen Schatz nicht nur aufgenommen, was er aus Berückung des Jenseits, also: König in Thule, Erlkönig, Fischer, gedichtet hat; sondern auch Predigtmärlein, Beispielstrophen, Legenden, Märchen, Abenteuer, auch so etwas wie ein Preisgedicht, und sie alle Balladen genannt. Doch es klafft eine Kluft etwa zwischen Totentanz und Lady Gwen. Denn dort ist der Versucher ein Frevler, dem nur die Dichterhand Schalkszüge geliehen hat, und jenem Geisterreich kann der freche Übermut mit Not, doch ohne wirkliche Gefahr entschlüpfen. Lady Gwen aber und ihresgleichen tun die Tat eingeborener Notwendigkeit und wollen nichts weniger als den Mächten ausweichen, vielmehr sich und ihr Hiersein erfüllen, so wie es sich in ihrer Welt allein erfüllen kann: es ist der letzte Schritt zum eigensten Selbst. Oder man stelle zum Zauberlehrling das Königstöchterlein von Ys. Jener flieht, was diese unwissend ahndevoll will: elementarischen Untergang! Dort die Bangnis eines vorwitzigen Abenteuers, hier das süße Grausen der Wollust und des Todes. Nur *eine* solche Erfüllung hat das Leben, der Abenteuer hat es viele, und sie verlaufen glimpflich. Denn die linde Hand des Märchens streichelt ihre Prinzen; die krallige Tatze der Sage zerprankt ihre Streiter. Ist's noch ein Nachklang des Gespenster belächelnden Rokoko, der aus diesen Goetheschen Balladen widerhallt? Die Miegelsche Welt liegt weitab, fern den Märchen der Großen: Boccaccio, Cervantes, Goethe. Ungebrochenes balladisches Weltgefühl durchschüttert das Werk dieser Frau. Es offenbart sich in der Gesinnung, mit der jeder Täter, besessen, verfallen oder entsagend, seine Tat in ihren Folgen unausweichlich will. Diese Täter können sich mit getrostem Vertrauen ihrem Schicksal ausliefern, weil sie sich in ihrer Lebenswirklichkeit mit

seinen menschlichen und außermenschlichen Mächten geborgen wissen. In diesem Gefühl der Schicksalshut sind sie große Vertrauende. In keinem ihrer Werke hat die Miegel dieses Menschentum wahrer und bewundernswerter dargestellt als in der Schlußballade Demeter ihres Herbstgesanges. Dieser attische Herrenbauer ist in gewissem Sinn ein Ritter Manuel; den allerdings der göttliche Zauber nicht in eine fremde magische Wirklichkeit verstößt, sondern dem seine eigene nur dunkel gelebte sich im Bettlermantel der Demeter hellgesichtig aufschließt; dem zur Stunde, da er die Mächte seines festgegründeten bäuerlichen Lebens erschauen durfte, seine Geborgenheit sonder Todesfurcht zur Erkenntnis der letzten Dinge ward . . . der Gang zu den Müttern in der Miegelschen Welt. So ist es von der Warte dieser reifsten Ballade nicht verwunderlich, daß die frühen Gedichte des lebensfrohen Aufbegehrens und fern den Einbrüchen der Mächte, wie König Manfred, Mary Stuart, Madeleine Bothwell nicht unter die Balladen der Gesammelten Gedichte aufgenommen worden sind, im Gegensatz etwa zu den Kindern der Kleopatra. Denn diese leben in der magischen Wirklichkeit und wollen sich erfüllen, die Sinnenfrohen aber widerstreben. Die Bereitschaft dieser Menschen zu ihrem Schicksal ist ein Glanz, wie er aus den frühen eddischen Gedichten herüberleuchtet und dort um die reckenhafte Mannestat spielt, in diesen Gedichten freilich, die tausend Jahre jünger, durch mannigfache Medien gebrochen erscheint: durch fremde Volkstümer, Ferne der Zonen, Wärme des Gefühls und eine herbe Lindigkeit, die diese Frauen ausströmen, gelegentlich auch durch eine nicht reflexionslose ethische Norm. Gleichwohl ist der tiefste Glanz unverkennbar.

Ein Hinweis als Zwischenbemerkung kann an dieser Stelle nicht unterdrückt werden. An der Darstellungskunst der Miegel hat man zu rühmen gewußt, wie sie Seelenzustände der Personen nicht durch Worte, sondern durch Gebärden sich kundtun lasse. Mit Recht gilt darin die Griseldis für ein großes Meisterwerk. Auch dies Darstellungsmittel verhaltener Eindringlichkeit verknüpft sie mit der altnordischen Kunst. Das gebraucht die Miegel wie der große Sagaerzähler alter und neuer Zeit; nur spürt man ihren Werken immer die warme Frauenhand an.

Jede Ballade strebt auf den Augenblick zu, da die noch gebändigten Mächte in die Lebenswirklichkeit treten: nennen wir ihn den balladischen Augenblick. Er tritt in Ys ein, als das bebende Mädchen die Marmorplatte hebt und die entfesselten Wasser nun hervorrasen. Es geschieht in der Schönen Mete, als der Keil aus dem Pfosten springt und die elfische Natur in dem bräutlichen Hexenkind aus ungekannten Tiefen emporlodert. Das Siegel der dunklen Mächte ist erbrochen, und um dies Siegel kreist alles balladische Geschehen. Es ist das sinnenfaßliche 'Motiv', das Goethe von jedem Gedicht forderte, aus der magischen Wirklichkeit in die balladische Kunstform übernommen. Es hat für die Ballade dieselbe gattungsmäßige Bedeutsamkeit wie der Falke der Novelle, von dem Paul Heyse sprach. Erheben wir darum dies *bildnishafte Siegel,* Marmorplatte oder Keil, aus dem einmaligen schicksalhaften Geschehen zum gattungsmäßigen Formsymbol. Symbol nicht in dem Sinne eines stellvertretenden Zeichens, sondern als eines wirklichen Bewahrers der Mächte, in dem sie selbstgebannt liegen und daraus hervorbrechen. Schon jedes balladische Meisterwerk hat sich darinnen sinnen-

haft verdichtet. Es ist der goldene Becher des Königs von Thule, es ist das Glück von Edenhall, es ist der die Schwarze Spinne festmachende Keil in Gotthelfs gleichnamiger Dichtung, dieser Riesenballade in Prosa. Dem Verfallenen springt der Keil aus dem Pfosten, wenn sich sein Schicksal erfüllen soll; der Besessene hebt die Marmorplatte in süßem Grausen. Das sind die zwei Weisen, wie das Siegel zerbricht, daß die nicht mehr gebändigten Mächte jäh in dies Leben rasen. So schießen balladisches Weltgefühl, Schicksal und Formsymbol in diesem sinnenhaften Siegel zusammen.

Wir mustern aus dem Gesamtwerk die dinglich faßbaren Bannsymbole aus. Da ist das blutdürstende Schwert im Schloß des Bühlers, das keine Ruh gibt; da ist das einzige Röslein leuchtend rot auf Marjolaines Grab. Da ist die Sense des Knochenmannes und schließlich das Zeichen unauflöslichen Bundes im Leben und Sterben, der Ring. Mit ihm traut sich die wogen- und wassersieche Braut dem geliebten Strom an, und das Wasser nimmt sich, was ihm gehört. Mit seiner schwarzen Mantelschnur verlobt sich der flüchtige Robert Landseer der Lady Gwen, und mit dieser Schnur erwürgt sich die Getreue, dem Toten das Gelöbnis zu halten. Das sind die betastbaren Siegel, die gröbsten. Im sinnvollen Lebenszusammenhang kann schlechthin alles zum Formsymbol verdichtet werden: Wort, Gebärde und bloße Schau, und diese ist gewiß das zarteste. Auf ein duftiges Billett schreibt Marie Antoinette an den Geliebten:

> Es streckt kein Pöbel mit wütendem Schrei
> Nach Ihnen die Hand.

Die Todumdrohte hat damit die Mächte berufen, aber auch zugleich gebannt, Fersen mit einem flüchtigen Worte gefeit: der Keil sitzt im Pfosten. Zwanzig Jahre später ist Fersen, Marschall von Schweden, als Giftmörder des Kronprinzen verleumdet; er geht dem Unausweichlichen entgegen. Wissend-lächelnd flüstert er der Königin Wort auf dem teuren Billett: der feiende Keil ist gelockert, schon saust der erste Pflasterstein aus Pöbelhand nach seinem Haupt ... Weltmythenhafte Bedeutung hat der Peplos, den Arachne mit magischem Wort den Webschiffchen gebietend für Athene wirkt, darstellend den Aufgang der Völker bis zu ihrer Vollendung. Doch als sie die Fäden zum trostvollen silbernen Sternbild der Göttin, am Abend der Völker erstrahlend, zusammenschießen lassen will, reißt das Gespinst und erfüllt sich das Geschick der kunstreichsten der Jungfrauen, die den verborgenen Weltenlauf zu deuten sich vermaß. Sie wird zur Spinne verwandelt, und Athene selbst enthüllt, den Peplos fertig webend, das Weltgeschick: nicht unter ihrem Silberstern, sondern unter des Wassermanns Zeichen wird das Menschengeschlecht zur letzten sonnendurchleuchteten Klarheit finden. Das ist unter der Miegel Hand aus der alten Metamorphose geworden, die ursprünglich wohl Niederschlag des kunstgewerblichen Wettstreites zwischen Attika und Lydien war und Ovid willkommen erschien, einen Katalog olympischer Liebesabenteuer zusammenzustellen: Deutung der Weltalter und Verheißung eines Gottmenschengeschlechtes aus dem Munde der Wissenden; der blinden Arachne reißen die Fäden, als sie vermessen Antwort geben will, die der Mensch nicht weiß ...

Vielen Miegelschen Gestalten ist große Gebärde eigen, bannlösend. Wir erinnern an die drei Balladen von den Dulderinnen, die das Siegel ihres Lebens zerbrechen. Griseldis und die Gräfin Madei wandern von Haus und Hof; die Frauen von Nidden strecken sich in den Sand, daß die Düne komme und sie zudecke. Die Gebärde der Mutterliebe ist der Kuß auf Kindesmund: so besiegelt die kindsmörderische Müllersbraut ihrer Kinder Grabesruh und ihr Leben der Untaten. Unvergeßlich aber ist das Bild dieser Kriemhild, die mit strenger Gebärde das Schicksal einer Welt entsiegelt:

Sie kniete nieder und schürte die Glut.

Schlichte Größe des Wortes und der Bewegung haben diesem Augenblicke die Dauer des unvergänglichen Kunstwerkes verliehen. Es liegt in ihrer Form begründet, daß die Ballade das Ungetüme des Stoffes zu diesem sinnbildhaften Augenblick zusammenreißen konnte, wie das die alte Heldengeschichte schon gattungsmäßig gar nicht vermochte, so reich sie sonst an Szenen unvergeßlicher Gebärden ist. Und schließlich ganz ins Unirdische erhoben ist das Formsymbol in der stimmungschillerndsten der Balladen: in der reinen Schau des lieblichtrügenden Lichtes löst sich Rembrandts innerstes Sein aus der Verkrustung. Von eines Halses wundervoller Gnade wird Lionardo berauscht und bezwungen. — Das ist das weite Bereich des balladischen Siegels: von der lastenden Marmorplatte zur reinen Schau. Aber immer donnern dahinter die gebändigten Mächte in dies Erdenleben.

Einige Balladen beschränken sich absichtsvoll, nur diesen Donner uns in die Seele fahren zu lassen. Sie verkündigen den balladischen Augenblick, daß wir ihn unentrinnbar kommen spüren, aber damit ist's genug, das Siegel wird nicht vor unseren Augen erbrochen. Das ist das ungemein Eigenartige im Aufbau dieser Gedichte, daß sie alle wohl auf den balladischen Augenblick ausgerichtet sind, aber nur zum Teil diesen Augenblick selbst darstellen. Solche Baupläne, die nur das Vorher oder Nachher geben, konnte die Dichterin entwerfen, weil jedes ihrer Werke in die balladische Welt gebettet ist und diese Menschen zu ihrem Schicksal stehen, das sie ruft. So ruhen gerade die ungemeinen Bauskizzen zutiefst im Weltgefühl des Gesamtwerkes. Grandios ist dies künstlerische Kompositionsmittel des nur drohenden Einbruches der Mächte gehandhabt in den Kindern der Kleopatra, dieser Ballade, die vom Blut der Ptolomäer durchbrandet ist . . . Ein verirrter Lichtstrahl huscht vom sinnen- und tanzfrohen Hof der Valois zu dem Ahnen im Karyatidensaal, der dort im Leichenlaken zur Mitternacht umgeht. So zeigt uns die Miegel die Mächte des Jenseits, spukhaft drohend, ihrer Beute um so sicherer. Das Schwert und die Sense sind diesen Gedichten in der Komposition verschwistert. Die Miegel weiß andere Baumöglichkeiten; wir runden durch einen Überblick unsere Kenntnis ihres Werkes. Das kompositorische Gegenspiel zu jenen vier Balladen ist die Schöne Agnete; dort glänzte noch das Siegel, bedroht, aber unberührt. In der Schönen Agnete liegt es zerbrochen weit hinten in der Ferne. Wir spüren die Mächte nach der Zerstörung: ihr schauderkalter Hauch weht in diese vom Sakrament gesicherte Welt . . . 'Bei den Verstoßenen' ist eine Heerschau der Unseligen im Strom der Qual, steht also ähnlich zum balladischen

Augenblick wie die Agnete. Da ist nun auch die Gruppe, die auf den balladischen Augenblick führt, kurzatmig oder gemessen, und im Hier und Nu der Dichtung wird das Siegel gebrochen. Nach diesem Plane sind angelegt Ys, Chevalier errant, Die Müllersbraut, Rembrandt, Lionardo, Demeter und schließlich die drei Gedichte von den Dulderinnen. Auch das Lied vom Schicksal der Arachne ist so gebaut, doch sind Anfang und Ende ganz in die mythengläubige Hirten- und Bauernwelt gestellt, die die Zikade den Sang von der kunstreichen Weberin zirpen hört vom rotglühenden Abend bis in den goldenen Morgen. Die Braut und Lady Gwen zeigen auf zwei zeitlich fernen Schauplätzen erst den Verfall an die Mächte und dann den Erbruch des Siegels. Zweiteilig, auf Bannen und Lösen, den zwei Szenengerüsten entsprechend, ist die weiträumige Ballade vom Grafen Fersen komponiert: in Paris feit Marie Antoinette ihn gegen das anpochende Schicksal, in Stockholm löst er selbst das Siegel. Das umgekehrte Geschehen, Lösen und abermaliges Bannen, ergibt den Grundriß des Märchens, auch er ist der Miegel nicht fremd, es ist der Bauplan der Rose und des Märchens von der Schönen Mete. Damit rücken diese zwei freilich aus der strengen balladischen Welt. Allein ein rechtes Märchen ist die Schöne Mete auch nicht. Denn dies verfallene Hexenkind kommt dadurch frei, daß von Menschenkraft die Mächte niedergerungen werden, während das Glück jedes Märchenprinzen eben ein Geschenk der nicht mehr grollenden Mächte ist. Neue Kompositionsmöglichkeiten sind in den Nibelungen erfüllt: da wird im Jetzt und Hier der Dichtung das Siegel zwar auch nicht erbrochen, aber der balladische Augenblick in einem Gesicht großer Gebärde dem Geschehen vorweggenommen — die einzige Möglichkeit, die Macht des Stoffes nicht in Abenteuern ausrollen zu lassen, sondern zur Ballade zu verdichten. Mit gleichem sicheren Griff ist der Bernauerstoff geformt. Wie hier in dem Andreastraum die Lebenswirklichkeit drohend raunt und mit dem Formsymbol im Eins des Kunstwerkes — meisterhaft gebaut — zu einmaligem Schicksal zusammenschießt, ist ein Triumph großer Dichtung. Eine letzte Baumöglichkeit ist in der Mär vom Ritter Manuel erfüllt. Mit dem balladischen Augenblick setzt die Dichtung ein und führt schließlich aus der magischen Welt zu den Ungläubigen und Verwunderten. Nur bei ihnen kann die Frage nach Schein und Wirklichkeit entstehen. In der Überlieferung *ihrer* Zungen ist aus dem magischen Ereignis die Mär geworden. Der Page mit den Märchenflausen machte gewiß den Anfang, der königliche Zeuge des Unerhörten schauderte noch vor dem Unerforschlichen. Indessen ist es die einzige Ballade, die aus der Welt der Mächte zu den ungläubig Rätselnden hinausweist.

Die Bauentwürfe machen uns erstaunen ob ihrer Vielfalt und Kühnheit. Allein auch die eigenwilligsten sprengen nicht selbstherrlich die Gattung, sondern tragen deren Gesetz in sich. Es ist die Einheit der balladischen Welt, die letzthin nur *ein* Schicksal kennt, es mag sich drohend verkündigen oder vollenden; das Siegel mag geprägt oder zerbrochen werden. In dieser Welt ruht jedes Einzelwerk unablöslich. In der Beschränkung der künstlerischen Form gibt jedes den Zusammenhang des Ganzen. So verschieden von Komposition sind sie doch alle auf den balladischen Augenblick hin ausgerichtet. So lebensbunt sich Wirken und Leiden entrollen, im Formsymbol treten sie in die dichterische Gattung ein. Der Schicksale

sind viele, das Weltgefühl ist eine ungebrochene Kraft: es ruht auf Notwendigkeit, Willen und Gewißheit der Selbstvollendung des schicksalhaften Menschen:

Mit Gleichem
Jeder sich selber zu blühn, doch zu teilen Gedeih und Verderben.

So hat die Miegel uns letzten Endes eine balladische Welt wie einen harten makellosen Kristall erschaffen und nicht eine Vielfalt von Balladen an einer Schnur gefällig aneinander geperlt. Wir spüren den Weltatem der Balladen in den letzten Schöpfungen am mächtigsten. In Demeter hat die innerweltliche Geborgenheit und Schicksalsbereitschaft ihren reinsten, gleichnishaftesten Ausdruck, die Frage nach dem Sinn des Erdenlebens Antwort gefunden; in Arachne ist aus dem Menschenschicksal selbst die Mythe von Morgen und Abend der Völker hervorgetreten. Deshalb wird man in diesen beiden Balladen den innersten Kristallkern des Miegelschen Werkes sehen dürfen. Nur aus der Ganzheit dieser Welt ist das Einzelwerk in seinem letzten Grunde zu begreifen. Es sind Balladen vordem gedichtet worden und werden später gedichtet. Aber eine Welt im balladischen Gesamtwerk aufglänzen zu lassen, ist in der Schöpfung von Agnes Miegel zum ersten Male Ereignis geworden.

DAS SPRACHLICHE FELD[1])

EINE AUSEINANDERSETZUNG

Von Jost Trier

I.

Durch die Zwischenwelt der Sprache hindurch ist uns das Sein gegeben. Sprache bietet uns Sein dar. Dieser das Sein erschließenden Zwischenwelten gibt es viele, so viele, wie es Muttersprachen gibt, und sie alle umstehen das unbekannte Sein mit ihren konvergierenden Strahlen (Humboldt), vermögen von ihm das zu fangen und also von ihm das ihrer Sprachgemeinschaft jeweils darzubieten, was ihnen nach ihrer Stellung und nach ihrem Blickwinkel zu sehen, inhaltlich zu haben und also darzubieten vergönnt ist. Nur wer die Inhaltlichkeit aller Sprachen in sich trüge (und zwar nicht nur der toten ebenso wie der lebenden, der unbekannten ebenso wie der bekannten, der vergangenen Stufen ebenso wie der gegenwärtigen, sondern — und das ist das Entscheidende — auch der möglichen ebenso wie der wirklichen), nur der könnte sagen, daß ihm das Sein auf eine allem geschichtlichen Wandel, aller volkhaften Unterschiedlichkeit, aller Begrenzung, Verzerrung und Besonderung entrückten endgültigen Weise sprachlich — und das hieße immer noch: inadäquat — erschlossen sei. Nur der könnte allenfalls auch sagen, wie seine oder irgendeines anderen Menschen Muttersprache abweichend und besondernd innerhalb des überhaupt Sprachmöglichen dem Sein gegenübersteht, nur der hätte insofern ein Urteil darüber, wie die Auswahl beschaffen ist, die das Gefüge *seiner* Sprache trifft.

---

1) Vortrag, gekürzt gehalten im Sprachwissenschaftlichen Colloquium zu Göttingen am 23. Juni 1934.

Denn jede Sprache ist dem Sein gegenüber ein Auswahlsystem, und zwar ein solches, das jeweils ein in sich vollkommen geschlossenes ganzheitliches Seinsbild schafft. Das Seinsbild einer Sprache ist ein Kontinuum, es enthält keine Lücken und blinden Flecke für den Sprachgenossen.

Die Art nun, in welcher die Sprache dieses zwar lückenlose und ganzheitliche, dem absoluten Sein gegenüber aber auswählende, einschränkende und besondernde Seinsbild aufbaut, muß mit dem Begriff der *Gliederung* getroffen und beschrieben werden. Gliederung ist das allgemeinste und tiefste Wesensmerkmal aller Sprache (Humboldt). Jede Sprache gliedert das Sein auf ihre Weise, schafft damit ihr besonderes Seinsbild, setzt damit ihre, dieser einen Sprache eigentümlichen, Inhalte. Diese Sprachinhalte kehren so nirgends und niemals wieder, sind auch nicht aus dem Sein schlechthin einfach abgeschrieben, sondern werden eben durch den von einem bestimmten gliedernden Gefüge aus auf das Sein gerichteten Blick der Sprache zusammengreifend und scheidend, verknüpfend und trennend erst sprachlich-begrifflich verwirklicht. Damit ist gleichzeitig die Erkenntnis ausgesprochen, daß es in der Sprache nichts Einzelnes gibt. Da das Grundwesen der Sprache Gliederung ist, ist jedes einzelne Stück Ergebnis der Gliederung, Endglied, in Wesen und Wirkung eben durch seine Gliedhaftigkeit, durch seinen Stellenwert im Ganzen der Sprache bestimmt.

Das gilt überall in der Sprache, aber es soll uns jetzt besonders für den Bereich von Wort und Wortschatz angehen. Und unter Wort wollen wir dabei stets die unscheidbare Einheit von Wortleib und Wortseele, von Klang und Gehalt verstehen. Es ist dann so, daß das Wort nur *ist,* weil es als Glied im Ganzen des Wortschatzes sein Wesen hat, des Wortschatzes, den wir uns auch nicht als einen Schatz, Vorrat, Thesaurus[1]) denken wollen, sondern — in einer architektonischen Analogie — als gebauten und gegliederten Raum, als Gefüge, das eben in seiner Gefügtheit und Gegliedertheit die Bedeutsamkeit jeder einzelnen Bau- und Raumstelle (= des Wortes) setzt und bestimmt. Wir sagen: Das Wort *ergliedert* sich aus dem Ganzen des gebauten, gegliederten Wortschatzes, und umgekehrt *gliedert* sich der Wortschatz *aus* in die einzelnen Worte.

Verstehen aber ist nur möglich in gemeinsamer Teilhabe an diesem gefügten Bau. Reden und Hören ist jedesmalige Ortung in diesem Raum, der alle Sprachgenossen als Beziehungssystem übergreift.

Die unabsehbare Wichtigkeit dieses Sachverhaltes für die Wortgeschichte — und praktische Wortgeschichte denken wir zu treiben, nicht Sprachphilosophie; alle allgemeinen Überlegungen sollen uns nur dazu verhelfen, praktische Wortgeschichte auf eine möglichst wirklichkeitsnahe, d. h. sprachgemäße Art zu treiben — die Wichtigkeit also der erwähnten Dinge für die Wortgeschichte beruht darin, daß die sprachinhaltsetzenden Gliederungen nicht nur, wie ausgeführt, von Sprache zu Sprache verschieden sind, sondern daß diese Gliederungen

1) Es ist fesselnd zu sehen, wie Herder (II, 12ff.) zwischen dem Gliederungs- und Gefügebild und dem bloßen Vorratsbild unschlüssig schwankt, festgehalten von der alten Vorratsvorstellung, aber hinstrebend zum raumhaften Gliederungsgedanken, von dem allein aus das, was er sagen will, voll begreiflich ist.

auch in der Geschichte einer und derselben Sprache sich wandeln. Es gibt also nicht nur die Möglichkeit eines Gliederungsvergleiches und damit Inhaltsvergleichs zwischen zwei Sprachen als ein höchstes Ziel der vergleichenden Sprachwissenschaft, sondern es gibt auch eine Wortschatzgeschichte als Geschichte des Sprachinhalts. Und diese dem Gliederungswandel nachgehende *Geschichte des Sprachinhalts* fällt nicht zusammen mit der Bedeutungsgeschichte und auch nicht mit der Bezeichnungsgeschichte, da sie auf einen Bereich sprachgeschichtlicher Tatsachen zielt, der weder von der Bedeutungsgeschichte noch von der Bezeichnungsgeschichte bemerkt werden könnte. Geschichte des Sprachinhalts, das wäre Sprachgeschichte in einem höchsten Sinne — ein mächtig lockender Plan.

Seit Humboldt, spätestens seit Saussures Erneuerung des humboldtischen Gliederungsgedankens (articulation) sind die sprachtheoretischen Grundlagen für die Verwirklichung eines solchen Planes vorhanden. Der Schritt zur Tat aber war sehr schwer. Denn es fehlte die rechte Ansatzmöglichkeit. Wenn denn in diesem gefügten Raum eine Stelle in ihrem Sinn vom Ganzen und von jeder anderen nach Stellungswerten abhing, und Wortgeschichte also zu begreifen war aus den Umgliederungen des Gesamtraumes, dann erwuchsen übermenschliche Aufgaben. Wer hätte dieses Ganze denn stets mit im Auge behalten können?

So blieb der Gedanke der Gliederung (und der in ihm enthaltene des Gliederungswandels) lange ohne Frucht für die Wortforschung, für die praktische Wortgeschichte. Das wurde erst anders, als man näher zuzusehen begann, wie denn jenes Sich-Ergliedern des Wortes aus dem Wortschatzganzen in Wirklichkeit vor sich geht. Da zeigte sich, daß die Worte sich nicht unmittelbar aus dem Wortschatzganzen ergliedern (so sah es noch bei Saussure aus), sondern daß sie sich ergliedern aus nächstübergeordneten kleineren Teilganzen, daß diese wieder aus größeren Teilganzen sich ergliedern und diese aus noch größeren. Ein Wort wie *gescheit* ergliedert sich gewiß aus dem Ganzen des Wortschatzes, aber es tut dies nicht unmittelbar, sondern zunächst einmal ergliedert es sich aus demjenigen kleineren Teilganzen, zu dem außer *gescheit* auch *weise, klug, schlau, gerissen, gewitzigt, gelehrt, erfahren, gebildet* gehören; dies kleinere Teilganze ergliedert sich seinerseits aus dem nächst übergeordneten größeren Teilganzen, zu dem außer ihm selbst und seinen Gliederungsteilen auch die Begriffe für ethische, ästhetische, soziologische Eigenschaften und Verhaltungsweisen gehören. Und so fort aufwärts.

So wurde der *Begriff des Feldes* in die Wortforschung eingeführt. *Felder sind die zwischen den Einzelworten und dem Wortschatzganzen lebendigen sprachlichen Wirklichkeiten, die als Teilganze mit dem Wort das Merkmal gemeinsam haben, daß sie sich ergliedern, mit dem Wortschatz hingegen, daß sie sich ausgliedern.* Die Ordnungshöhe ist dabei gleichgültig.

Am Feld, sei es niederer, sei es höherer Ordnung, kann nun Wortforschung, die auf Gliederung und Sprachinhalt ausgeht, in praktischer Arbeit ansetzen, weil es sich um eine Ganzheit handelt, die noch überschaubar ist und die trotzdem die grundlegenden Wirklichkeiten des Sich-Ausgliederns und des Sich-Ergliederns in ausreichendem Umfang und in ausreichender Deutlichkeit aufweist. Darin liegt die Bedeutsamkeit des Feldbegriffes: er ist das Denkmittel, das es einer empi-

rischen Forschung ermöglicht, zur Erfassung und Darstellung des Gliederungswandels und damit zur Geschichte des Sprachinhalts vorzudringen.

Wie vom Felde aus Geschichte des Sprachinhalts getrieben werden kann, habe ich an einem ausgeführten Beispiel auseinandergesetzt und dann mehrfach andeutend dargetan, dabei auch den Feldbegriff, wie ich ihn verstanden wissen will, zu klären versucht.[1]) Die Unterhaltung über den Feldbegriff, seinen Inhalt, seine sprachphilosophische Stellung, seine Brauchbarkeit ist nun in so überraschender Weise in Fluß gekommen, daß in dem Augenblick, in dem ich glaubte, meine Stellung zu den Mitstrebenden *(Gunther Ipsen, Walter Porzig)* in Zustimmung und Abweichung geklärt und einen Wegweiser für die Fortarbeit anderer aufgestellt zu haben, bereits zwei neue Arbeiten von *Porzig* und *André Jolles* erscheinen, die den Begriff des Feldes mit wiederum abweichenden Bestimmungen für sich in Anspruch nehmen.[2]) Es droht eine babylonische Sprachverwirrung um das Feld herum aufzuwachsen, und der muß man steuern, auch auf die Gefahr hin, sich in manchem zu wiederholen.

Die babylonische Sprachverwirrung erblicke ich freilich noch nicht darin, daß *Ipsen, Porzig, Jolles, Trier* unter Feld je etwas anderes verstehen, solange nur immer klar ist, *daß* es etwas anderes und *inwiefern* es etwas anderes ist. Die Verwirrung wird erst dann beunruhigend, wenn man nicht mehr in jedem Augenblick und an allen Stellen genau weiß, wie man sich zu den Mitstrebenden verhält.

Und das scheint jetzt zu drohen. Wir werden uns für die nächste Zeit in unserem Gespräch so einrichten müssen, daß wir vom Ipsenschen, Porzigschen, Jolles'schen, Trierschen Feld sprechen und diese Feldbegriffe streng auseinanderhalten. Das ist eine unbequeme aber notwendige Vorstufe der kommenden Entscheidung. In dieser Entscheidung wird es darum gehen, den Terminus Feld auf eine bestimmte Auffassung zu beschränken oder aber (wozu ich vorläufig keine rechte Möglichkeit sehe) ihn inhaltlich so auszugestalten, daß er alle bisherigen Auffassungen umgreift.

Diese Entscheidung jetzt schon erzwingen zu wollen, würde ich für verfrüht halten. Nur das muß ich zur Kennzeichnung der gegenwärtigen Lage allerdings sagen, daß eine Durchführung des Feldgedankens in praxi, am konkreten Stoff und über einen längeren Zeitraum der Sprachgeschichte bisher nur für das Triersche Feld vorliegt. Jedenfalls geht es nicht an, daß man da, wo einem ein vom eigenen abweichender Feldbegriff entgegentritt, kurzerhand von einem Mißverständnis redet, das beseitigt werden müsse.[3])

---

1) Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes, die Geschichte eines sprachlichen Feldes, Heidelberg 1931. — Die Worte des Wissens, Mitteilungen des Universitätsbundes Marburg, 1931, 33—40. — Die Idee der Klugheit in ihrer sprachlichen Entfaltung, Zeitschr. f. Deutschk. 46, 1932, 625—635. — Sprachliche Felder, Zeitschr. f. d. B. 8, 1932, 417—427. — Deutsche Bedeutungsforschung, Germanische Philologie (Festschrift für Otto Behaghel), Heidelberg 1934, 173—200.

2) Walter Porzig, Wesenhafte Bedeutungsbeziehungen, PBB. 58, 1934, 70—97. — André Jolles, Antike Bedeutungsfelder, PBB. 58, 1934, 97—109.

3) Jolles, PBB. 58, 1934, 103ff.

II.

Ich habe bisher immer mit dem Intellektualfeld gearbeitet. Dabei will ich bleiben. Nur empfiehlt es sich für eine kürzere Darstellung, aus diesem wieder ein Teilfeld zu entnehmen, das Feld des *Wissens* oder des *Sich-auf-etwas-verstehens.* Ergliedern und Ausgliedern ist hier noch ausreichend nach allen Seiten hin zu veranschaulichen. Insbesondere kann hier noch klargemacht werden, wie ein solcher Teilbereich in der Gliederung höherer Ordnung sein Wesen hat, auf welche — geschichtlich höchst aufschlußreiche — Weise er im Gesamtbereich der Menschenkunde Bindungen, Verknüpfungen und Stellung ändert, wie auf solche Weise Sprachinhalt sich ändert derart, daß die Sprachgemeinschaft in einem Zustand B kraft ihres Sprachraumes um etwas anderes weiß als sie in A wußte und in A um anderes gewußt hat als sie in B wissen kann.

Als A setze ich den Zustand in höfischer Dichtung um 1200, als B den Zustand der Mystik um 1300, wie er bei *Meister Eckehart* vorliegt. Seine Rechtfertigung zieht ein solcher Vergleich daraus, daß er das Höchste mit dem Höchsten, das Repräsentative mit dem Repräsentativen vergleicht; demgegenüber hat das Bedenken, daß hier weit auseinanderliegende Gattungen und unvergleichbare Gehalte nebeneinandergestellt würden, zurückzutreten.

Versuchen wir, uns in das höfische Gefüge einzustimmen, in diesem Raum Ortung zu nehmen und so den Menschen zu schauen mit den Denkmitteln, die uns die dort herrschende Gliederung darbietet.[1])

Das Gefüge ist in seiner Inhaltlichkeit bestimmt durch das Miteinandersein von *wîsheit, kunst* und *list.* Was am Menschen gesehen werden kann, ist durch die besondere Art dieses Miteinanderseins, durch die inneren Beziehungen zwischen diesen drei Worten festgelegt. Wir wissen, daß — über die Jahrhunderte hinweg gesehen — seit dem Aufkommen von *kunst* im geistlichen Oberdeutschland der frühesten literarischen Zeit der Bestand des älteren, in dolose und magische Bereiche hineinreichenden *list* schwer bedroht ist, daß gegen Ende des Mittelalters in höherer Sprachschicht die Vertreibung von *list* durch *kunst* im scientia-ars-Bereich abgeschlossen ist, daß die höfischen Beziehungen zwischen *kunst* und *list* also nichts sind als ein kurzer Durchgangszustand. Nicht dies ist uns aber jetzt wichtig, sondern vielmehr, wie die höfische Zeit des klassischen Mittelalters das noch bestehende Nebeneinander von *kunst* und *list* zu einem begriffschaffenden Miteinander von ausgeprägt höfischer Art zu gestalten weiß. Was wir heute *Wissenschaft, Gelehrsamkeit, Kunst, Bildung* nennen, war unscheidbar in *kunst* ineinandergelagert, doch so, daß nach Gliederungsgrundsätzen, die uns Heutigen nicht mehr geläufig sein können, Teile dieses Bereiches dem Worte *list,* andere dem Worte *wîsheit* zugewiesen waren. Und zwar benannte — um zunächst bei *kunst* und *list* zu bleiben — *kunst* die oberen, *list* die unteren Bezirke des Wissens, Könnens und Sich-auf-etwas-verstehens. Was hier aber untere, und was hier obere Bereiche sind, das eben wurde von höfischen Gesichtspunkten aus bestimmt, d. h. von gesellschaftlichen, ethischen und ästhetischen. Die Bereiche sondern sich

1) Wortschatz 304—331, 337—339. — Worte des Wissens 37—39. Sprachl. Felder 424—426.

je nach der Nähe oder Ferne, in der sie zum Mittelbereich höfischer Bildung stehen. Bildung ist in der Tat das Wort, das unter allen neuhochdeutschen Worten am ehesten noch das Entscheidende fassen kann. Diejenigen Wissens- und Könnensbereiche, Haltungen, Übungen und Inhalte, die dem höfischen Menschen vom Stande aus zukommen, und die ihn in seinen Stand hineinformen, die also das höfische Leben entscheidend mit aufbauen, sind *künste*. *Liste* sind auch sehr anerkennenswerte Bereiche, aber es fehlt ihnen das Merkmal der Menschenformung im höfisch-gesellschaftlichen Raum. Sie können nicht *künste* sein wegen ihrer fachlichen Eingeschränktheit, wegen ihrer ungesellschaftlichen Besonderung. Sie sind sehr nützlich und sie sind überaus notwendig, ja sie brauchen sogar in Hinsicht auf das Allerhöchste den *künsten* nicht durchaus unvergleichbar zu sein, und doch stehen sie ihnen nach, weil ihnen die den höfischen Gesamtmenschen bildende Macht abgeht. Nicht entscheidend ist bei dieser Gliederung in *künste* und *liste*, daß *liste* auch einmal sittlich bedenklich sein können. Nicht entscheidend ist auch etwa ein Überwiegen des Gedanklichen und Wissensmäßigen dort, des Handfertigen hier, und selbstverständlich nicht scheidend wäre ein Trennungsstrich, wie wir ihn neuhochdeutsch zwischen *Kunst* und *Handwerk* ziehen würden.

Der Mittelbereich von *kunst* ist die wissende und tätige Beherrschung ritterlicher Sittlichkeit und Sitte, ist Geistesbildung und zuchtvolle Haltung im Leiblichen zugleich, Denken und Tun, Geistiges und Leibliches in einem. So wie in dieser Welt *Form* verstanden wird, prägt sich im *lîbe* und seinem Gebaren der ganze Mensch; es gibt hier nichts 'bloß Äußerliches'. *kunst* ist die seelisch-körperliche Durchformtheit des Menschen, ein in Bildung und Zucht gewordenes reines Ineinanderklingen von Geist und Leib. Wie man sich zu Pferde und vor Frauen hält, wie man turniert, wie man den Gegner behandelt, wie man steht und geht, wann man schweigt und wann man fragt, das alles bestimmt *kunst*. Und Parzivals *kunst verzêch sich saelden*, da er nicht fragte (488, 25); denn sie war noch nicht vollkommen.

kunst ist aber auch die Kunst und das (davon ungetrennte und untrennbare) Wissen des Dichters, nämlich des höfischen, und eben hierdurch und durch die Gleichheit des Wortes den höfischen Menschenzielen eindeutig zugeordnet. *künste* sind gewisse Stücke der septem artes, Sprachenkunde und Musik, Malerei und (schwankend) Architektur, also den höfischen Menschen aufbauende Einzelgehalte und solche *künste*, die den Daseinsraum des höfischen Menschen gestalten und schmücken. Bei Wolfram aber ist nicht nur dies alles *kunst*, sondern *kunst* ist auch die sapientia dei, des Schöpfers und Menschenbildners, die sonst dem Worte *wîsheit* vorbehalten ist. *liste* sind auf der anderen Seite Astronomie und Pflanzenkunde, Steinkunde und Arzneikunde, Schmiedekunst und jegliche Art von Kunsthandwerk, Goldschmiedekunst z. B. Auch außerritterliche Kampferprobtheit und Kampferfahrung ist *list*. Es sind — wie gesagt — die Fertigkeiten, Wissensinhalte und Übungen, die Könnensbereiche, die den ritterlichen Menschen, so nützlich sie ihm sein mögen, eben als einen höfischen nichts angehen. Außerdem aber ragt *list* ins Magisch-Dolose hinüber, und von dort aus muß notwendig doch auch ein Schatten auf die nichtmagischen und nichtdolosen *liste* fallen.

Wir haben bisher von *wîsheit* abgesehen, während es doch im *kunst-* wie im

list-Bereich ständig mit da ist, und durch dieses Mitdasein sowohl wie auch durch sein gleichzeitiges Hinausweisen über *kunst* und *list* die wahre Stellung des *kunst-list*-Bezirkes im Ganzen des Menschenbildes erst verwirklicht. Auf fast sämtlichen der zahlreichen Einzelgebiete von *kunst* wie von *list* ist *wîsheit* Wettbewerber dieser beiden Worte (von Wolfram abgesehen, der *wîsheit* in einer auffallenden nur ihn kennzeichnenden Weise zurückdrängt). Über diesen Wettbewerb auf den Einzelgebieten hinaus ist *wîsheit (wîstuom)* aber auch die Zusammenfassung der *künste* und *liste*. Alle einzelnen *künste* und *liste* insgesamt gehen in die *wîsheit* ein. Mit einem gewissen Recht ließe sich sagen, daß diese die *künste* und *liste* zusammenfassende *wîsheit* den einzelnen *künsten* und *listen* so gegenübersteht wie heute *die* Wissenschaft *den* Wissenschaften gegenübersteht. Doch bringe ich diesen Vergleich nur, um sofort die gänzliche Andersartigkeit der Lagerungen im Gesamtmenschlichen darzutun. Während sich nämlich der neuhochdeutsche kollektive Singular darin erschöpft, die Wissenschaften geordnet zu versammeln und zu einer organisatorischen und gedanklichen Einheit zu binden, liegt es in höfischer Zeit vielmehr so, daß jenes die *künste* und *liste* sammelnde *wîsheit* sich eben in dieser Sammlung und Zusammenraffung keineswegs erschöpft, sondern vielmehr, indem es die einzelnen Bestände, artes und scientias, Haltungen, Inhalte und Disziplinen in sich zusammenrafft, sie zugleich in den Bereich der *persönlichen* Weisheit hineinbindet, hineinverschlingt. Ein Wort, das darin allein sein Wesen hätte, daß es die einzelnen *liste* und *künste* zur Einheit bindet, gibt es im höfischen Raum nicht. Die *künste* und *liste* dienen der *wîsheit*, der personalen sapientia. Das sagt das Gefüge aus. Nun muß man wissen, was diese *wîsheit* war, daß sie unmittelbar auf den Menschen in seiner Ganzheit zielte, daß sie das Verstandesmäßige (und zwar ungeschieden Begabungshaftes und Wissensmäßiges) mit Ethischem, Ständischem und Ästhetischem, vor allen aber mit Religiösem zur Einheit band, daß sie die Reife des geistig und ständisch erhöhten Menschen meinte, der dem Ewigen zugewandt, Gott und seinem Stande verantwortlich, sich und andere zu lenken weiß, daß aber schließlich *wîsheit* bis zur Gottheit hinaufreicht, bis zur sapientia dei, zur 2. Person der Trinität, und also die *künste* und *liste* zuletzt (und diesem Letzten gegenüber sind die *liste* den *künsten* nicht mehr schroff untergeordnet) auf die sapientia dei ausgerichtet sind und es auf ihnen allen wie ein Abglanz von dorther liegt. Wie *kunst* und *list* in ihrem Sinn mitbestimmt sind dadurch, daß sie durch ihre Stellung im Gefüge in die personale und göttliche Sapientia hineingebunden werden, so müßte diese Verschlingung gleichzeitig auch von der *wîsheit* her in ihrem Sinn *für* die *wîsheit* sichtbar gemacht werden. Man würde dann sehen, daß auch die *wîsheit* ihrerseits und selbst die göttliche *wîsheit* nicht unberührt davon bleibt, daß dies Wort *wîsheit* es nicht verschmäht, mit *kunst* und *list* auf deren eigentlichsten und einzelnsten Gebieten zu wetteifern, daß in der personalen *wîsheit* und in der Religiosität des höfischen Menschen viel '*Wissen*' steckt und daß die *sapientia dei* höfisch durchfärbt ist.

Doch haben wir auch schon jetzt den höfischen Zustand so umrissen, daß wir von ihm aus und gleichsam durch ihn hindurch die Gliederung des 'gleichen' Bereiches bei *Meister Eckehart* betrachten können.

Der Bereich wird aufgeschlossen durch *wîsheit, kunst* und *wizzen*.[1]) Rein äußerlich ist also zunächst festzustellen, daß — vom höfischen Bestand her gesehen — *list* fehlt, aber der subst. Infinitiv *wizzen* neu auftritt. Es könnte scheinen, als ob in einem nur bezeichnungsgeschichtlichen 'Kämmerchenwechseln' *wizzen* an die Stelle des höfischen *list* getreten wäre. Dem ist nicht so. Die Beziehungen zwischen *kunst* und *wizzen* bei Eckehart sind andere als zwischen *kunst* und *list* im höfischen Sprachraum. Und nicht nur dies. Auch da, wo rein äußerlich das Alte noch dazusein scheint, bei *wîsheit* und *kunst*, sind die Beziehungen andere geworden. Eckeharts *wîsheit* steht zu Eckeharts *kunst* und *wizzen* anders als höfisches *wîsheit* zu höfischem *kunst* und *list*. Hier ist nichts einzelnes Nachfolger eines einzelnen, hier ist nur das Gefüge Nachfolger eines Gefüges. Und selbst dies bedarf einer Einschränkung und genaueren Bestimmung. Denn der Teilbereich, mit dem wir es hier zu tun haben, ergliedert sich bei Eckehart anders aus den übergeordneten Bezirken der Menschenkunde, als er sich in der höfischen Zeit aus ihnen ergliederte; er *ist* daher etwas anderes. Das wird uns insbesondere klar, wenn wir sehen, wie das der höfischen Zeit eigentümliche, geistig so bedeutsame Hineinverschlungensein der *künste* und *liste* in die *wîsheit* bei Eckehart einer weitgehenden Lockerung, ja Lösung der alten innigen Verbundenheit Platz gemacht hat derart, daß dem höfischen *wîsheit — kunst — list* weniger ein mystisches *wîsheit — kunst — wizzen*, als vielmehr nur ein *kunst — wizzen* gegenübersteht. Denn *wîsheit* ist in den Einzelbereichen des Wissens und Könnens nicht mehr Wettbewerber des eckehartischen *kunst*, weder in Malerei noch in Schreibekunst, weder in Theologie noch in Philosophie.[2]) Das sind keine *wîsheiten* mehr. Aus dieser Verzweigung, aus diesem lichtspendenden Sichverschwenden in die Einzelbereiche irdischer (auch theologischer) Wissenschaften und Künste hinein hat *wîsheit* sich zurückgezogen. Das ist ein erster Schritt hin zur Abtrennung des Wissens- und Könnensbereiches vom Bereich der personalen sapientia. Aber der Weg dieser Ablösung ist noch um einen Schritt weiter begangen worden. Auch in seiner Stellung als Zusammenfassung der *Künste* (vgl. neuhochdeutsch *die* Wissenschaft gegenüber *den* Wissenschaften) ist *wîsheit* schwer erschüttert, wenn nicht bereits ganz zerstört. An der Mehrzahl der Stellen, an denen *wîsheit* als *habitus sapientiae acquisitus* so erscheint, daß es allenfalls als Zusammenfassung der *künste* aufgefaßt werden könnte, ist jedesmal der Zusammenhang der Stelle so, daß expressis verbis die Möglichkeit verneint wird, *wîsheit* im vollen Sinne hier überhaupt anzuwenden. Es wird dort jedesmal die unzulängliche kreatürliche *wîsheit* der *wîsheit* Gottes entgegengestellt, ausdrücklich der Gedanke des Wesenszusammenhanges verneint.[3]) Diese Loslösung von *wîsheit* aus dem Wissens-Könnens-Bereich, die Abtrennung dieses Bereichs von der personalen sapientia muß an anderen Stellen des Gefüges ihre Entsprechung haben. Welche Worte übernehmen die Funktion des Zusammen-

---

1) Ich stütze mich auf Sr. Humilitas Schneider: Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckeharts. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Sprachinhalts. Noch ungedruckte Diss. der philos. u. naturw. Fakultät zu Münster (1934).

2) Pf. 113,6; Died. 12, 17; Pf. 267, 25; Pf. 228, 14.

3) Pf. 98,8; 98,14; 99,29 unecht; (280,6); Str. Parad. 15,26.

fassens? Teils *kunst*, teils *wizzen*. Solche Worte also sind in die zusammenfassende Funktion von *wîsheit* eingetreten, die — im Gegensatz zu *wîsheit* — bei ihrem Zusammenfassen nicht zugleich über sich selbst (über den Wissens- und Könnensbereich) hinausweisen. Die Einschränkung des Wissens-Könnens-Bereiches auf sich selbst, seine Wendung zur Selbstgenügsamkeit ist damit besiegelt, der Weg beschritten, der bis zu einer menschlich letztlich unverbindlichen Autonomie des Wissensbereiches führen *kann*. Von der Entmenschlichung und Versachlichung des Wissens, wie sie im XVII. Jahrh. durchbricht (permulti pertransibunt, augebitur scientia) und wie sie sich sprachlich darbietet im Kollektivum *Wissenschaft* als Inbegriff der vom Einzelmenschen losgelösten objektiven Wissenschaften, sind wir freilich bei Eckehart noch weit entfernt. Das ist selbstverständlich, aber es muß doch betont werden, nachdem wir den Wandel vom höfischen zum mystischen Gefüge als einen Schritt in die aufspaltende, die Bereiche auf sich selbst stellende Neuzeit erkannt haben. Im kollektiven singularischen *kunst* ist doch (trotz der schon auf Lösung deutenden Kopplung *kunst und tugent*) die Bindung an die Person noch da, auch im kollektiven *wizzen* ist sie noch vorhanden[1]), und damit für Eckehart auch die Ausgerichtetheit auf Gott. Nur geht es nicht mehr über die *wîsheit*, und so ist die Ganzheit der Person nicht mehr voll beteiligt, die Gestaltung des Gesamtlebens wird nicht mehr verbindlich mitberührt von den Bereichen irdisch konkreten Wissens und Könnens aus.

Die personale sapientia selbst aber, Eckeharts *wîsheit*, ist ganz *mystische* Weisheit geworden. '*wîsheit* ist für ihn im eigentlichen Sinn nur das donum sapientiae als habituelle übernatürliche Beschaffenheit der Seele, aus der jenes liebende, erfahrungsmäßige Gotterkennen in der unio mystica auf Grund einer Wesensähnlichkeit mit dem Göttlichen erfolgt. Wenn schon der erworbene Weisheitshabitus ein *lûter niht* ist, dann kann erst recht alles andere Wissen, auch religiöses Wissen nicht mehr *wîsheit* sein'.[2]) Es herrscht bei Eckehart 'Verselbständigung des religiösen Weisheitsbereiches einerseits — sprachlich zum Ausdruck gebracht in *wîsheit* — und des Wissenschafts-Kunst-Bezirkes andererseits, dargestellt in *kunst* und *wizzen*'[1]). Es ist ein Gewinn an derjenigan religiösen Tiefe, in der es abgesehen ist auf das seelische Erlebnis des Ich, das sich in das Du der Gottheit stürzt. Es ist ein Gewinn an derjenigen Klarheit, in der es abgesehen ist auf eine Trennung der eigentlichen, nämlich mystischen Glaubenserfahrung von irdischem und theologischem Wissen. Aber es ist ein Verlust an Breite des Menschlichen. Es ist, als ob zwischen der Spiritualisierung der *wîsheit* auf der einen, und der Verfestigung und Klärung von *kunst* — *wizzen* auf der anderen Seite *der Mensch selbst* gleichsam verblaßte, sich verdünnte, an Substanz ganz sinnfällig verlöre. So wenigstens sieht es vom höfischen Gefüge her aus.

Der Mensch selbst, das ist im höfischen Denken ganz wesentlich auch der Mensch in seinem Stande, in seiner ihn haltenden und formenden, ihn erst ganz zum Menschen machenden Gemeinschaft. *Wîsheit, kunst, list* ohne ständische Gehalte und Bezogenheiten gibt es einfach nicht. An die ständischen Elemente

1) Pf. 227,10; Str. Par. 14,35; Pf. 110,21; Died. 11,39f; 31,36; Pf. 282,8.

2) Humilitas Schneider aO.

in *wîsheit* erinnere ich nur. Wenn möglich noch deutlicher zeigte sich das Ständische ja in dem eigentümlich höfischen Miteinander von *kunst* und *list*. Es waren ja gerade ständische Gesichtspunkte, nach denen die Scheidung sich verwirklichte. Was den höfischen Menschen als Glied seines Standes aufbaut, ist *kunst*, was man sonst noch üben und wissen kann, ist *list*. Das *kunst-list*-Gefüge lebt aus einem ständischen Denken. Jetzt wird klar, was es bedeutet, wenn im mystischen Raum *list* nicht mehr mit *kunst* gemeinsam den Wissens-Könnens-Bezirk bedeckt. Es genügt da eben nicht zu sagen, der jahrhundertelange Vorgang des *list*-Austreibens durch *kunst (wizzen)* sei hier endlich zu einem gewissen Abschluß gekommen, sondern es muß vor allem erkannt werden, daß das Verschwinden von *list* und also das Verschwinden der eigentümlichen Doppelheit *kunst-list* in erster Linie geistig bedeutet *die Aufgabe einer ständischen Wertung des Wissens-Könnens-Bereiches*. Und zwar ist das Entscheidende dabei doch dies, daß das höfische Gefüge so geartet ist, daß die ständische Wertung so oder so ausgesprochen werden *muß*, einfach durch die Zuweisung an *kunst oder list*, und daß das mystische Gefüge diese sprachliche Nötigung zu einer ständischen Wertung nicht mehr setzt. Es ist der Unterschied dieses Gefüges vom höfischen, daß jetzt die Möglichkeit gegeben wird, von einem Menschen zu reden, der irgendetwas weiß und kann, ohne daß dies notwendigerweise im Worte selbst schon ständisch-ethisch so oder so bewertet werden muß. 'Die höfischen Worte sind Ausdrücke eines gemeinschaftsgebundenen und gemeinschaftsbezogenen Denkens. Eckeharts Sprache ist die Sprache einer subjektivistischen (wenn auch gottgebundenen) Sehweise.'[1])

In der Lösung des Wissensmäßigen vom Ständischen und von der Gemeinschaft sind noch andere Lösungen, Einschränkungen, Verselbständigungen mitgegeben. *kunst-wizzen* Eckeharts sind gegenüber höfischem *wîsheit-kunst-list* auch insofern spiritualisiert und entkonkretisiert, als der Gedanke einer auch leiblichen Zucht und Bildung in ihnen in keiner Weise — auch nicht in Abwertung und Verneinung mehr mitschwingt. Das Leibliche ist gleichzeitig mit dem Gesellschaftlichen, ja geradezu *in ihm*, aus der theozentrischen Einheitsbeziehung (in *wîsheit* und *kunst*) herausgenommen, auf sich selbst eingeschränkt und in dieser seiner Verselbständigung keines Blickes mehr würdig. *lîp* kann nicht mehr die Person vertreten. Die Möglichkeit dualistischer Aufspaltung beginnt.

Da ständische Wertungen konkrete ethische Wertungen sind, so ist mit der Lösung vom Ständischen auch eine eigentümliche Minderung der ethischen Bestände von *kunst-wizzen* gegenüber *kunst-list* gegeben. Was hier noch an ethischen Beständen vorhanden ist, hält sich nur, insofern es *religiös*-ethisch ist. Die Verbindung von *kunst-wizzen* zum Höchsten geht gleichsam auf einem abgekürzten Wege vor sich, an der in der höfischen *wîsheit* gegebenen Totalität des Menschen vorbei. In naturhaften irdischen Lebensbeziehungen, wie sie immer ständisch bestimmt sind, das Dasein richtig zu formen, dazu kann *kunst-wizzen* nicht mehr verhelfen. So ist das Ethische in seiner Wirklichkeitsbreite beschnitten. Dies letzte muß man wieder im Zusammenhang damit sehen, daß in Eckeharts subst. Infinitiv *wizzen* vom höfischen Gefüge aus gesehen *dies* das gänzlich Neue ist,

1) Humilitas Schneider aO.

daß in diesem Wort von jeder Beziehung zu irdisch-tätiger Auswirkung abgesehen wird, daß hier das Intellektuelle, soweit es überhaupt über sich hinausweist, nur noch unmittelbar Beziehung zum Religiösen hat, und wiederum der Mensch als irdisch-tätige Ganzheit seitwärts des Weges und Blickes bleibt. Ein Ansatz von unabsehbarer positiver und negativer geschichtlicher Tragweite!

So ist *wizzen* reines Intellektualwort, ohne in seinem Gehalt die Forderung einer der Erkenntnis entsprechenden Lebensgestaltung und Lebenshaltung mitzumeinen. Die religiösen Kenntnisse als solche, das Wissen des Menschen an sich, und zwar der reine Akt eines wachen Bewußtwerdens kann positiv gewertet werden. — Zwar ist das Ineinssehen von Werterkenntnis, Wertbejahung und Werterstrebung auch für Eckehart noch möglich, in *bekennen*. Aber das ist der Unterschied zum Höfischen, daß man im Eckehartschen Sprachraum die *Möglichkeit* hat, den Menschen einseitig in seiner Intellektualität, freilich noch in einem gottzugewandten Wissen zu werten. — Man kann die Wissensinhalte in Abspaltung von den Könnensinhalten sprachlich-begrifflich fassen.[1])

Ich muß hier die Darstellung des höfisch-mystischen Gefügewandels abbrechen. Das Teilfeld, an dem ich das für die Feldmethode Wichtige zu veranschaulichen versucht habe, war klein. Klarer werden die Dinge gewiß, wenn das *ganze* Feld der intellektuellen Eigenschaften, Kräfte, Werte und Übungen gewählt wird. Man gewinnt da nicht nur quantitative Vorteile. Aber im Rahmen der hier geplanten Darlegung hätte das zuviel Raum beansprucht. Ich verweise auf die Arbeit von Humilitas Schneider, in der man auch sämtliche Belege finden wird.

III.

Zusammen mit den theoretischen Darlegungen (I) mag das Beispiel (II) gezeigt haben, was ich unter Feld verstehe. Versuchen wir das jetzt noch näher dadurch zu bestimmen, daß wir es gegen andere Auffassungen abgrenzen. Auch in diese Ausführungen wird manches eingehen, was der Diskussion meines Seminars entstammt.

Der gegenwärtige Stand des Gespräches legt es nahe, die Eingangsfrage so zu stellen: Welche Umstände, Anzeichen, Merkmale geben dem Sprachforscher eigentlich ein Recht, an dieser oder jener Stelle des gesamten Wortschatzes ein Feld anzunehmen? Welche sprachwissenschaftlichen Überlegungen lenken den Griff, mit dem man bestimmte Elemente als zu einem Feld gehörig herausgreift, um sie dann *als Feld* zu untersuchen? Es leuchtet ein, daß man von der Beantwortung dieser Frage aus die verschiedenen Auffassungen vom Feld in ihrem Kern wird bestimmen können. Aber eine zweite Frage wird sich sogleich eindrängen. Was will man mit dem Feld sprachwissenschaftlich anfangen? Was verspricht man sich von der Einführung dieses Begriffs in die Sprachgeschichte? Auch von der Beantwortung dieser Frage aus erhellen sich die verschiedenen Auffassungen. Es ist nicht zufällig, daß unsere Auffassung die Frage 2 leichter, einleuchtender und wie ich glaube fördernder beantworten kann als die mir sonst bekannten Auffassungen, daß sie aber zugleich bei der Frage 1 anscheinend und mindestens zunächst mehr Schwierigkeiten hat als die anderen.

1) Humilitas Schneider aO.

Was *Gunther Ipsen* seit 1932[1]) als kennzeichnendes Merkmal seines schon früher (1924) kurz umrissenen 'Bedeutungsfeldes' betrachtet, darüber habe ich an anderem Ort berichtet und hinzugesetzt, was von unserem Standpunkt aus dazu zu sagen ist.[2]) Für Ipsen ist es feldbauend und daher das den Forscher leitende Anzeichen, daß die Worte, die zu einer gegenständlichen Sphäre gehören und sich nachbarlich zu wohlumschlossenen Gruppen zusammenfinden, sich in ihrer Bildung einander anpassen: *Anpassung in Form und Bildung, Einpassung in formale Systeme* ist ihm nicht ein Ereignis innerhalb des Feldes, sondern ein *Ereignis, in welchem Feld erst wird.* Ich habe in der Festschrift für Behaghel zu zeigen versucht, wie diese Merkmalsbestimmung des Feldes allerdings schlecht entbehrt werden kann überall da, wo es sich um urindogermanische Zeiten handelt, aus denen konkrete Rede nicht überliefert ist, daß aber die damit gegebene Einschränkung des Feldbegriffs den Begriff unzulänglich macht für solche Zeiten, aus denen konkrete Rede uns überkommen ist. Ich gehe darauf nicht noch einmal ein und verweise auf den genannten Aufsatz.

Ein ganz anderes Wesensmerkmal des Feldes hat neuerdings *Walter Porzig* als das entscheidende angegeben und so einen neuen Feldbegriff aufgestellt.[3]) Dieser schwebte ihm schon bei seinen älteren Arbeiten[4]) vor, aber erst jetzt hat er ihn ganz deutlich gezeichnet, man sieht nun, daß das Porzigsche Feld mit dem Ipsenschen nicht gleichgesetzt werden kann. Die beiden sind grundverschieden und haben nur dies eine gemeinsam, daß keins von ihnen dem Trierschen gleicht.

Es gibt Prädikate, die sinngemäß so geartet sind, daß in ihnen das Subjekt, das Objekt oder die instrumentale Bestimmung schon mitgegeben ist. So ist in *gehen Füße* mitgegeben, in *fahren Wagen*, in *reiten Pferd, Maultier* oder *Esel*, in *greifen Hand*, in *sehen Auge*, in *lecken Zunge*, in *bellen Hund*. Und zwar mitgegeben so, daß nichts anderes als eben *Zunge* in *lecken* steckt, nichts anderes als *Ohr* in *hören*, nichts anderes als *Hand* in *greifen*, nichts anderes als *Hund* in *bellen*. Dies Mitgegebensein ist innig und notwendig, im Wesen der von der Aussage ergriffenen Situation gegründet. Daher nennt Porzig Bedeutungsbeziehungen, wie sie in *gehen Füße*, in *bellen Hund* schon mitsetzen '*wesenhafte Bedeutungsbeziehungen*'. Wir erörtern hier nicht ausführlich die Frage, ob der Ausdruck 'wesenhaft' ganz glücklich ist. Er könnte irrtümlich den Gedanken zu sehr auf die *Wesen*, d. h. die substantivischen Wesenheiten hinlenken. Die sind aber, wie sich schon gezeigt hat, nicht das eigentlich Tätige, nicht der die 'wesenhaften Bedeutungsbeziehungen' *stiftende* Teil, sondern dies sind die Prädikate als die Träger der Situation. Ich würde diese Beziehungen eher 'prädikative Bedeutungsbeziehungen' nennen. Die nicht prädikativen Situationsteilnehmer stecken im Prädikat drin, nicht aber umgekehrt etwa auch die Prädikate in den substantivischen Wesen. *Bellen* setzt *Hund* eindeutig mit, nicht aber umgekehrt *Hund* auch *bellen*. *Hund* kann in die Situation des *Bellens* eingehen, kann aber auch in sehr viele andere Situationen eingehen, während in die Situation des *Bellens* immer *Hund* eingeht. Die wesen-

1) Der neue Sprachbegriff, Zeitschr. f. Deutschk. 46, 1932, 14f.

2) Germanische Philologie, Festschrift für Otto Behaghel 1934, 189—193.

3) s. S. 431, Anm. 2. 4) Genannt in der Festschrift für Behaghel 1934, 196, Anm. 2.

haften Bedeutungsbeziehungen Porzigs sind daher einseitige, d. h. nur in éiner Richtung wirksame Beziehungen.

Der Begriff der wesenhaften Bedeutungsbeziehungen ist ein vorzügliches Mittel, das Wesen des Prädikats als des sprachlichen Situationsträgers zu erforschen. Die Möglichkeiten seiner Verwendung umreißt Porzig zum Teil, zum Teil deutet er sie an. Insbesondere ist wichtig, was er von hier aus zur Metapher beibringt, zur Erweiterung und Verengung des im Prädikat mitgesetzten Kreises der möglichen Situationsteilnehmer, zur Frage des Verhältnisses wesenhafter Bedeutungsbeziehungen zu etymologischen Gruppen, über Fachsprache und wesenhafte Bedeutungsbeziehung und zur Methode der Wörterbucharbeit. Nur angedeutet ist der für die Stilistik wichtige Fragenkreis, welche Silunterschiede entstehen durch ausdrückliche Setzung oder Nichtsetzung des im Prädikat implizite mitgegebenen Nomens im Satze. Man vergleiche etwa den stilistischen und inhaltlichen Gegensatz von: *es bellt* und *der Hund bellt* mit dem stilistischen und inhaltlichen Gegensatz von: *es läutet* und *die Glocken läuten*. Auf allen diesen Fragenbereichen werden sich Porzigs Anregungen noch sehr bewähren. Wir können dem jetzt nicht nachgehen. Unser Blick ist notwendigerweise nur auf *eine* Ecke seines Gebäudes gerichtet. Porzig meint nämlich, in dem Begriff der wesenhaften Bedeutungsbeziehungen sei endlich das Mittel gefunden, den so umstrittenen Systemcharakter der Sprache in concreto zu fassen und auf unwiderlegliche Weise im Sprachstoff selbst nachzuweisen. Das habe ja auch Trier auf seine Weise mit seinem Feldbegriff versucht. Er habe aber nicht angegeben, und auch nicht angeben können, mit welchem Recht, aus welchem Erkenntnisgrund er gerade beim Verstand ein Feld angenommen habe, und erst recht sei er den Nachweis schuldig geblieben, wieso er dieses Feld dann sogar auf alten deutschen Sprachstufen annehmen dürfe. Porzig verlangt, daß da, wo vom Forscher Feld angesetzt wird, die *Sprache selbst* den Feldcharakter der Gruppe unzweideutig, d. h. mit *rein sprachlichen* Anzeichen zu erkennen gebe. Wo das nicht der Fall ist, setzt nach Porzig der Sprachforscher zu Unrecht ein Feld an, verfährt er willkürlich, verfährt er formallogisch und nicht sprachgemäß. Man muß — meint Porzig — das System der Sprache ganz von unten aus aufbauen, man muß elementare Bedeutungsfelder aufsuchen und von ihnen aus in die Höhe bauend von unten her allmählich in den Bereich höherer Felder kommen. Die elementaren Felder, von denen her unbedingt der Bau begonnen werden muß, müssen solche Felder sein, die durch *sprachliche* Eigentümlichkeiten selbst als Felder gekennzeichnet sind. Hierin liegt eine gewisse Ähnlichkeit des Ansatzes mit Ipsen. Denn auch Ipsen verlangt sprachliche Kennzeichen des Feldes. Während Ipsen aber formale Angleichung der Elemente als kennzeichnende Eigentümlichkeiten des Felde ansieht, erblickt Porzig das Kennzeichen des Feldes in seiner *wesenhaften Bedeutungsbeziehung*. So sind ihm *bellen* und *Hund, greifen* und *Hund, sehen* und *Auge*, wegen der wesenhaften Bedeutungsbeziehungen zwischen Prädikaten und nominalen Situationsteilnehmern 'elementare Bedeutungsfelder'. Von ihnen ausgehend und über sie aufsteigend hofft er zum System der Gesamtsprache zu gelangen. Wir wollen nur gleich feststellen, daß der Nachweis von im Porzigschen Sinne *sprachlichen* Merkmalen

des Bedeutungsfeldes in der Tat hier vollkommen gelungen ist, und daß wir unsererseits es sehr viel schwerer haben, zu zeigen, daß auch unsere Felder sprachgegeben sind.[1]) Diese Elementarfelder sind eine sichere Grundlage des Baues. Denn die Sprache selber hat sie gelegt: an der *sprachlichen* Tatsache der besonderen Bedeutungsweise von *bellen* liegt es, daß nur *Hund* als Teilnehmer einer *bell*-Situation in Betracht kommen kann, an der Bedeutung, d. h. an der *sprachlichen* Natur von *greifen* liegt es, daß nur *Hand* Teilnehmer einer *greif*-Situation sein kann usw. (Die Metaphern *Kanone bellt, Flamme leckt* sprechen nicht *gegen,* sondern im Gegenteil *für* den Sachverhalt, wie Porzig überzeugend ausführt, worüber wir aber jetzt hinweggehen müssen). Das Porzigsche elementare Bedeutungsfeld nährt sich aus der Bedeutung des *einzelnen* prädikativen Wortes. Die einzelnen prädikativen Worte rufen kraft der ihnen als einzelnen schon innewohnenden Bedeutung die nominalen Situationsteilnehmer auf. Der Sprachwissenschaftler verfährt daher nicht willkürlich, wenn er das Prädikat und den notwendigen Situationsteilnehmer zum elementaren Bedeutungsfeld zusammenfaßt — 'nicht willkürlich', d. h. nicht so, daß er sich bei seinen Zusammenfassungen von solchen Gegebenheiten lenken ließe, die nicht — wie Porzig sagt — *im Sprachlichen selbst* liegen. Und solche Art Willkür zu vermeiden, darauf ist Porzigs ganze Sorge gerichtet. Diese Art Willkür ist es, die er uns vorwirft.

Sind wir nun wirklich so willkürlich? Stehen die Gegebenheiten, die uns veranlassen, bei den Kräften, Eigenschaften, Inhalten und Übungen des Verstandes ein Feld anzunehmen, wirklich so ganz außerhalb des Sprachlichen, daß man mit Porzig sagen müßte: der Beweis ihrer feldmäßigen Zusammengehörigkeit ist nicht erbracht und kann aus sprachlichen Anzeichen nicht erbracht werden? Hier zeigt sich, daß der Unterschied der Feldauffassung ein Unterschied von Sprachauffassungen ist. Es kommt offenbar bei der Beurteilung, ob Willkür oder nicht, darauf an, was alles man noch als zum Sprachlichen gehörig ansieht. Wenn man — wie wir — die Inhalte als mit zum Sprachlichen gehörig betrachtet, die Sprachinhalte wohlgemerkt und nicht nur die Bedeutungen der Wörter, dann sind auch solche Zusammenraffungen, wie wir sie vornehmen, noch sprachgegeben, und der Unterschied zwischen sog. sprachlich gegebenen Zugehörigkeiten und sog. formallogischen Bindungen und Aufteilungen verliert die Absolutheit, die er notwendigerweise für jede Sprachauffassung hat, für welche die Inhalte *und ihre Ordnung* außerhalb des Sprachlichen liegen. Auch unsere Zusammenraffungen sind auf ihre Weise sprachgegeben, freilich nicht in einem so einzelwortlichen und rein bedeutungsmäßigen Sinne wie Porzigs 'elementare Bedeutungsfelder', aber doch insofern sprachgegeben, als uns das Gesamtgefüge der heute lebendigen Muttersprache in seinen Gliederungen und inhaltsetzenden Teilungen, aus dem heraus wir reden und verstehen, allerdings zu sagen weiß, in welche Bereiche und Teilbereiche dies oder jenes Wort, diese oder jene Wortgruppe gehört. *Aus der Machtvollkommenheit unseres heutigen, uns gemeinsamen Sprachbesitzes und seiner inhaltlichen Ordnung setzen wir das Feld.* Die formallogische Überlegung, die philosophische oder besser populär-philosophische Reflexion, die

1) Behaghelfestschrift 190ff.

dabei mitspricht, ist selbst längst in das sprachliche Gefüge eingegangen, lebt in ihm und formt es mit, steht nicht in einem Gegensatz zum Sprachlichen.

Eine ganz andere Frage ist die, warum es erlaubt ist, ein so gewonnenes Feld auf ältere Zeiten zu übertragen. Aber auch hier glaube ich gezeigt zu haben, daß wir keinen Fehler machen, sondern im Gegenteil einen Weg beschreiten, der zur Erkenntnis des inhaltsgeschichtlichen Wandels führt.[1]) Was aber dorthin führt, ist uns richtig; denn das ist unser einziges Ziel.

Ich weiß nicht, ob Porzig Wert darauf legt, daß der über seinen 'elementaren Feldern' zu errichtende Bau auch einmal zu so etwas wie dem Trierschen Felde führt. Immerhin läßt die Art, in der er seine Darlegungen an eine kritische Erwähnung der unseren anschließt, vermuten, daß dem so ist. *Wie* das geschehen soll, sehe ich freilich nicht. Zwischen *greifen* und *Hand* wirkt die Bedeutungsbeziehung nur in *einer* Richtung, *kunst* und *list* aber konstituieren sich als Glieder des Feldes durchaus aus ihren *gegenseitigen* Beziehungen und aus ihren gemeinsamen Beziehungen zu anderen Feldgliedern. Zwischen höfisch *kunst* und höfisch *list* läuft eine feine für höfisches Denken aufschlußreiche Grenze, eine Binnengrenze des Feldes, eine jener Konturen, von denen Ipsen in seiner Felddefinition spricht. Man kann nicht sagen, daß es zwischen *greifen* und *Hand* so etwas gäbe, im Gegenteil, die wesenhafte Bedeutungsbeziehung, die von *greifen* zu *Hand* hinüberwirkt, ist gerade von solcher Art, daß *Hand* in *greifen* darinliegt. *Greifen* und *Hand* sind alles andere eher als zwei Steinchen, die mit feiner Grenzkontur in einem Mosaik lägen — um mich dieses ursprünglichen, treffenden, wenn auch zu flächenhaften Bildes Ipsens zu bedienen. Während *Hand* in *greifen* eindeutig gegeben ist, ist *greifen* in *Hand* nicht eindeutig gegeben: die *Hand* kann *schlagen, sich ballen, drohen, winken, klopfen, streicheln, zeigen, schreiben*, kurz, sie kann in eine ganze Reihe anderer Bedeutungsbeziehungen eingehen. Sie ist eben keine Situation, sondern sie ist Wesen, und als solches möglicher Teilhaber an sehr verschiedenartigen Situationen. Und weil sie Wesen ist, deshalb steht sie noch in anderen, nicht prädikativen und nicht situationsmäßigen Beziehungen, nämlich als Teilwesen zu anderen Wesenheiten eines übergeordneten Wesens, in Beziehungen zu *Finger, Arm, Fuß, Herz, Kopf*. Erst *diese* Beziehungen sind mit den Beziehungen innerhalb des Trierschen Feldes vergleichbar. Hier würde nun Porzig sagen: Das sind keine sprachgegebenen Bedeutungsfelder, das sind formallogisch und also willkürlich gesetzte Einteilungen, 'Glieder des menschlichen Körpers', und solcher Art ist eben Triers ganzes System; so kommt man aber nicht zu einem Bedeutungsfeld. Gewiß nicht zum Porzigschen Bedeutungsfeld, wohl überhaupt nicht zu einem *Bedeutungs*feld, aber zu einem sprachlichen Feld, das sich ja eben nicht aus der *Bedeutung* eines *einzelnen* (prädikativen) Wortes nährt, sondern in dem das Bedeuten des einzelnen Wortes umgekehrt aus der Gliederung des Ganzen heraus lebt. Es ist kein Zufall, und sehr mit Recht macht Jolles[2]) darauf aufmerksam, daß in allen Darstellungen des Trierschen Feldes der Ausdruck Bedeutungsfeld gemieden wird. Der Ausdruck bringt — wenn auch Ipsen 1924 ihn nicht so gemeint hat — die Gefahr mit sich, daß man die Bedeutung, und das ist immer die Bedeu-

1) Behaghelfestschrift 1934, 187f. 2) PBB. 58, 1934,104.

tung des Einzelwortes, zur Grundlage und Ausgangsstellung macht und also nicht durchstoßen kann zur Einsicht in den Vorrang der Gliederung vor der Bedeutung, des Ganzen vor den Teilen.

Es ist nun noch nachzuholen, daß Porzig sein 'elementares Bedeutungsfeld' schon jetzt in etwa ausbaut: '... der Umkreis der Gegenstände, die notwendig mit einem Verbum in Verbindung stehen, (ist) verschieden weit. *Bellen* können wirklich bloß *Hunde, aufgehen, untergehen* und *scheinen* können *Sonne, Mond* und *Sterne*. Ein *Baum* muß es sein, den man *fällt*, aber innerhalb dieses Rahmens kann es dann eine *Fichte* oder eine *Buche* oder was immer für ein *Baum* sein. Grundsätzlich kommt es nicht auf die Größe dieses Umkreises an, sondern darauf, daß sie durch das Verbum bestimmt sind, daß die Wahl nicht der Willkür der Sprechenden freisteht ...' '(Es) ergibt sich nun die Möglichkeit, den Bau eines Bedeutungsfeldes über die elementare Beziehung zweier Wörter hinaus noch weiter aufzuhellen: offenbar *gehört* nämlich alles das *bedeutungsmäßig zusammen*, was innerhalb einer solchen notwendigen Beziehung austauschbar ist, was sich da vertreten kann. Im Falle der *Eichen, Buchen* usw. wird diese Feststellung selbstverständlich erscheinen, weil unsere Sprache eben den Begriff *Baum* besitzt. Aber das Bestehen eines *solchen Bedeutungsfeldes* ist nicht daran gebunden, daß es den übergeordneten Begriff in der Sprache wirklich gibt. Wir haben keine zusammenfassende Bezeichnung für die Tiere, die in dem Verbum *reiten* mitgesetzt sind, aber es ist kein Zweifel, daß sie eben wegen dieser gemeinsamen Beziehung *bedeutungsmäßig zusammengehören*. Auch die altrömischen res mancipi, nämlich Sklaven, Pferde, Maultiere, Esel, Rinder, Grundstücke und Rustikalservituten bilden eine *Bedeutungsgruppe*, weil sie den Umkreis der notwendigen Objekte des Verbums mancipare darstellen. Ein Wort für diese Kategorie besaß die Sprache nicht, der juristische Begriff res mancipi besagt ja nicht mehr als die Bestimmung 'Objekt von mancipare'; aber das Gewohnheitsrecht hätte niemals die besondere Veräußerungsform für diese res ausgebildet, wenn sie nicht bedeutungsgemäß zusammengehört hätten. An diesem Beispiel sieht man gleichzeitig, daß Bedeutungsfelder ganz unabhängig von irgendwelchen formallogischen Einteilungen sind.'[1])

Ich habe die Stelle fast im ganzen Wortlaut wiedergegeben, weil ich nicht ganz ersehe, wie sie gemeint ist. Bilden — nach Porzig — *Eiche, Buche* usw. ein Bedeutungsfeld (von der Existenz oder Nichtexistenz von *Baum* kann — darin hat Porzig unzweifelhaft recht — ganz abgesehen werden) nur *hinsichtlich* ihrer Fällbarkeit oder aber bilden *Eiche, Buche* usw. *zusammen* mit *fällen* ein Bedeutungsfeld? Der Unterschied ist nicht belanglos, insbesondere nicht belanglos für eine Annäherung des Porzigschen Feldes an das Triersche. Gilt das erste, dann zeigen sich Vergleichsmöglichkeiten zwischen den beiden Feldauffassungen, wie sie von dem Typus *greifen — Hand* aus nicht sichtbar sein konnten. Aber es wäre zugleich ein Riß in Porzigs Bau, seine elementaren Bedeutungsfelder würden dann nicht überbaut, sondern im Grunde zerstört, weshalb ich nicht glaube, daß es so gemeint ist. Für das erste spricht der Passus: 'Aber das Bestehen *eines solchen* Bedeutungsfeldes ...' Für das zweite sprechen die unverbindlichen Wendungen:

1) Porzig, PBB. 58, 1934, 73f. Sperrungen von mir.

'offenbar gehört nämlich *alles das bedeutungsgemäß zusammen* ...' '*und bilden eine Bedeutungsgruppe* ...', wo der Ausdruck Bedeutungsfeld absichtlich vermieden ist. Dazu stimmt offenbar die Wahl der Beispiele aus dem diachronischen Teil. So bleibt es wohl bei der Unvereinbarkeit seines (aus einer Wesensanalyse des Prädikates sich ergebenden) Feldbegriffes mit dem meinen. Daß diese Unvereinbarkeit kein Mangel ist, brauche ich nicht zu sagen. Aber sie muß festgestellt werden. Jede Verwischung erschwert für die Zukunft die Verständigung. Nebenbei: wäre es nicht ganz zweckmäßig, die Porzigschen Felder *Prädikatsbereiche* oder *Aussagebereiche* zu nennen? Das nämlich sind sie wirklich, darin liegt ihre Eigenart und ihr sprachwissenschaftlicher und sprachgeschichtlicher Wert, von dem man sich bei Porzig selbst im diachronischen Teil überzeugen möge.

Erst neuestens hat *André Jolles* in dem Gespräch über das Feld seine Stimme erhoben.[1]) Er hat dazu einen ehrwürdigen Wahrheitszeugen mitgebracht, nämlich den *Dionysios Thrax*. Dionysios hat, so hören wir durch Jolles, im Abschnitt über das *ὄνομα* in seiner *Τέχνη* die Lehre vom Feld andeutungsweise entwickelt, was uns verpflichte, in der von ihm gewiesenen Richtung und in keiner anderen die Untersuchung des Feldes vorzutreiben. 'Rutengängerisch, wie es klingen mag' und in der Überzeugung, 'daß die Wissenschaft in Augenblicken, da sie sich ernsthaft mit einem Problem beschäftigt, über eine instinktive Fähigkeit verfügt, die Stellen aufzudecken, wo in dem historischen Ablauf die Vergangenheit sich schon einmal um dieses Problem bemüht hat', geht Jolles an die Teile *πρός τι ἔχον* und *ὡς πρός τι ἔχον* im Abschnitt über die 24 *εἴδη τοῦ ὀνόματος* heran, in denen er die Urbilder unseres Bedeutungsfeldes wiederentdeckt zu haben glaubt. Die Beispiele für das *πρός τι ἔχον* sind: *πατήρ υἱός φίλος δεξίος* für das *ὡς πρός τι ἔχον*: *νύξ ἡμέρα θάνατος ζωή*.

Über die zwei Jahrtausende zwischen *Dionys* und *Gunther Ipsen* hinweg, während derer sich weder Sprachphilosophie noch Sprachwissenschaft um den Begriff des Bedeutungsfeldes gekümmert haben[2]), schlägt *Jolles* die Verbindung zwischen beiden, ehrfurchtsvoll das Problem des metaphysischen Gedächtnisses der Wissenschaft beschweigend. Ganz das, was Ipsen vom Felde fordert, findet Jolles in den Beispielen des Dionysios, nämlich in den — seiner Meinung nach — Begriffspaaren: *Vater/Sohn, links/rechts*, und *Tag/Nacht, Tod/Leben*. 'Worte werden hier eingeordnet in eine Bedeutungsgruppe; Sinngehalt ist mit einem anderen Sinngehalt verknüpft, und zwar so, daß die ganze Gruppe ein Bedeutungsfeld absteckt, das in sich gegliedert ist, und in dem alle Glieder in einer Sinneinheit höherer Ordnung aufgehen.'[3]) Und an anderer Stelle[4]): 'Die Gruppe *(Vater/Sohn)* entspricht also Ipsens Anforderungen. Ein ganzes Feld ist abgesteckt: ist das Mosaik klein, es ist nichtsdestoweniger ein festgefügtes.' Wie viel besser passen diese Beispiele des Dionysios zur Ipsenschen Felddefinition, sogar zur zweiten, in der doch die Eindeutung und formale Angleichung gefordert wird (!), als diejenigen von Trier, die in Wirklichkeit weder ein Feld abstecken, noch so geartet sind, daß die Einzelformen nach ihren Bedeutungskonturen streng aneinanderpassen und ins-

1) s. S. 431, Anm. 2. 2) s. Behaghelfestschrift 175, Anm. 1.
3) PBB. 58, 103. 4) Ebd. 107.

gesamt lückenlos die Sphäre decken (Ipsen)! Man vergleiche mit den Trierschen ein Bedeutungsfeld wie *Vater/Sohn, links/rechts*! 'Wollen wir also — und ich halte das im Interesse einer Morphologie mit strenger Terminologie für unbedingt notwendig — das Bedeutungsfeld, wie es uns die Techne gegeben hat, aufrecht erhalten, so müssen wir sagen, daß die von Trier untersuchten Gruppen keine Bedeutungsfelder sind'[1]), Schade! — Also wir sollen in unserer Terminologie uns an die Techne halten. Aber die Techne hat ja so gut wie keine Terminologie, sondern schreckt — wie Jolles selbst vermutet[2]) — vor den Schwierigkeiten einer Umschreibung zurück. Aber meint sie auch nur — ob mit, ob ohne feste Terminologie — etwas, was man allenfalls Feld nennen könnte? Selbst wenn sie's täte, müßten wir uns auch weiterhin die Freiheit nehmen, *unseren* Feldbegriff zu bilden und zu entwickeln und uns gegen den Versuch, solches als irrtümlich zu verbieten, entschieden verwahren. *Aber sie tuts gar nicht*! Von alledem, was Jolles als Darlegung des Bedeutungsfeldes (*seines* Bedeutungsfeldes) unter *πρός τι ἔχον* liest, steht in Wirklichkeit gar nichts da. *πατήρ, υἱός, φίλος, δεξιός* sind keine Gegensatzpaare und keine zweigliedrigen Bedeutungsmosaike, nicht = *Vater/Sohn, links/ rechts*. Sondern es handelt sich hier um eine unpaarig aufzufassende Reihe von Beispielwörtern. Sie gehören insofern alle zusammen, als sie sämtlich — als *einzelne* Wörter — bedeutungsmäßig so geartet sind, daß sie auf Begriffe außer ihnen selbst hinweisen. Daher *πρός τι ἔχον*. Das ist der Grundsatz ihrer grammatischen Zusammenfassung bei Dionysios. Daß es solche Art von Bedeutung gibt, das soll durch diese Beispielreihe gezeigt werden. Die Bezugsbegriffe jedoch (die jeweiligen Bezugsbegriffe von *Vater*, von *rechts* usw.), die jeweiligen *τι* ausdrücklich zu nennen, hatte Dionysios oder sein Interpolator gar nicht beabsichtigt. Sie fehlen daher und müssen vom Leser ergänzt werden. Nur zufällig, und man muß schon sagen: unseligerweise, sind die beiden Beispiele *πατήρ υἱός* gleichzeitig auch *einander* zugeordnet. Unseligerweise — denn dies war es nun, worauf *Jolles* unverwandt in Blindheit gegen alles andere hinsah, um von hier aus, wo noch nicht einmal eine *eindeutige* Zuordnung vorliegt, seine Interpretation des *πρός τι ἔχον* aufzubauen zur höheren Weihe seines Bedeutungsfeldes aus dem Geist der Antike. Der Sachverhalt, auf den die Techne wirklich zielt, ist ganz einfach dieser: 1. *πατήρ* ist man immer von Kindern, es braucht kein Sohn zu sein, es kann eine Tochter sein; die Kinder oder das Kind sind das *τι*, womit es *πατήρ* in seiner Bedeutung zu tun hat. 2. *υἱός* ist man seiner Eltern, seines Vaters und seiner Mutter. Die Eltern sind das etwas, mit dem es *υἱός* kraft der ihm als *Einzelwort* innewohnenden Bedeutung zu tun hat. 3. Im Verhältnis eines *φίλος*, d. h. nämlich eines Freundes ('links' übersetzt erstaunlicherweise der Interpret) steht man immer zu einem anderen Menschen. Der Andere ist das *τι*, mit dem es *φίλος* zu tun hat. 4. *δεξιός* endlich ist immer rechts von etwas, da es ein rechts schlechthin und ohne Beziehung auf etwas ebensowenig gibt wie einen Vater schlechthin, einen Sohn schlechthin, einen Freund schlechthin. So steht die Kategorie des *πρός τι ἔχον* in der *Τέχνη* des *Διονύσιος* weit ab von dem, was Jolles ein Bedeutungsfeld nennt. Es ist nichts mit den 2000 Jahren und mit dem metaphysischen Gedächtnis der Wissen-

1) PBB. 58, 105. 2) Ebd. 101.

schaft, so erhebend das wäre. Aber mit welcher begeisterten Voreingenommenheit für den Feldgedanken muß doch Jolles den Dionysios aufgeschlagen haben, daß er nicht nur die innere Unstimmigkeit des angeblichen Bedeutungsfeldes *πατήρ υἱός* überdeckte, sondern gar *φίλος* schlankweg mit *links* übersetzte, um auch hier ein Bezugspaar zu finden.

Diese Begeisterung für das Feld wollen wir Jolles ohne Abzug als Verdienst anrechnen, aber man wird es uns nicht verübeln, wenn wir nun doch künftig lieber von dem Dionys-Interpreten Jolles absehen und es nur noch mit Jolles als Jolles, d. h. mit seiner Auffassung vom Bedeutungsfeld unabhängig von der Techne des Dionysios zu tun haben wollen.[1]) Das sind natürlich zwei ganz verschiedene Dinge, und sehr wohl kann er sachlich im Recht sein da, wo er zu Unrecht den Dionysios als Zeugen bemüht.

Daß das Bedeutungsfeld rein sprachlich gegeben sein solle — 'rein sprachlich' in jenem verengten Sinne des Sprachlichen, den wir bei Porzig gekennzeichnet haben — scheint auch Jolles zu fordern. Und zwar ist das 'sprachliche' Kennzeichen des Bedeutungsfeldes dies, daß *zwei* Worte — ein größeres Mosaik als das aus *zwei* Steinchen kommt bei Jolles nicht vor — bedeutungsmäßig so aneinander gebunden sind, daß eins das andere mitmeint. Dies Mitmeinen des einen durch das andere ist gegenseitig, nicht wie bei Porzig einseitig. *Rechts* ist in *links*, aber *links* ist auch in *rechts* (verneinend) mitgemeint, es ist gleichgültig, von welchem Steinchen aus die Betrachtung des Bedeutungsfeldes beginnt. Das ist bei Porzig anders, da gibt es eine einseitige Gerichtetheit, das Feld lebt aus der Bedeutung nur *eines* Bestandteils, und von dem muß die Betrachtung ausgehen. Das Mitmeinen, Mitsetzen bei Jolles braucht nicht verneinend zu sein, es kann bejahend sein. So setzt die Bedeutung *Vater* die Bedeutung *Sohn* bejahend mit, und umgekehrt die Bedeutung *Sohn* die Bedeutung *Vater*. Doch haben wir schon bemerkt, daß in diesem Falle des bejahenden Mitsetzens das Mitsetzen durchaus nicht die schlagende Eindeutigkeit hat wie im Falle des *links-rechts*-Beispiels. *Vater* kann auch *Tochter* mitsetzen, *Sohn* kann auch *Mutter* mitsetzen, von *Eltern* und *Kind* ganz zu schweigen. Die Art, in der Jolles sich über diese Unstimmigkeiten hinweghilft ('Grundlage einer bestimmten Familien- und Erbordnung')[2]) wirkt nicht überzeugend. Zum mindesten müßte doch ausgesprochen werden, daß die Feldbeziehungen zwischen *Vater* und *Sohn* von *anderer Gattung* sind als die zwischen *rechts* und *links* — auch abgesehen von dem Unterschied des bejahenden und des verneinenden Mitsetzens. Bei Jolles gehören beide Beispiele zur selben Gattung. Eine neue Gattung innerfeldlicher Bedeutungsbeziehungen beginnt für Jolles erst bei den Beispielspaaren *Tag/Nacht* und *Tod/Leben*. Die Beziehung ist die einer Verneinung wie im *links/rechts*-Beispiel; aber die Art der verneinenden Mitsetzung ist eine andere. Doch können wir von dieser Gattung absehen, da Jolles praktisch nur mit der ersten, mit der Gattung reiner Beziehungsbegriffspaare arbeitet. Was er an diesen seinen Bedeutungsfeldern so sehr schätzt, ist einmal ihre sprach-

1) Eine Betrachtung darüber, was trotz und gegen Jolles aus den bei Dionysios aufgeführten Beispielen für den Feldbegriff fruchtbar zu machen wäre, müssen wir uns für diesmal versagen.

2) PBB. 58, 107.

liche, nämlich bedeutungsmäßige Gegebenheit; es kann gar kein Zweifel sein, daß *rechts* zu *links* und *links* zu *rechts* gehört; ferner ihre Geschlossenheit, es kann hier nichts hinzugefügt und nichts weggenommen werden, hier ist eine Sinnsphäre auf eine unbestreitbare endgültige Weise abgesteckt und zugleich bedeckt; dann die Sauberkeit im Verhältnis der Elemente, die Grenzschärfe zwischen den Mosaiksteinchen. Um der Grenzschärfe und Klarheit der Beziehungen willen nimmt Jolles die Kleinheit des Mosaiks (ein 'Mosaik' von zwei Steinen) gern in Kauf. Hier fühlt er festen Boden unter den Füßen. Es ist nicht wie bei Trier, wo die Außengrenzen des Feldes offenbar recht ungewiß sind, die Zahl der Bestandteile unordentlicherweise zu- und abnehmen kann, und die Binnengrenzen, weit davon entfernt, als klare mathematische Grenzkonturen sich zu erweisen, in Wahrheit vielmehr Überschneidungszonen und schwankende Übergangssäume darstellen, und also nichts der Ipsenschen Definition gemäß ist.[1])

Mit der Kleinheit und mit der Klarheit des 'Mosaiks' hängt es nun ohne Frage zusammen, daß diese Jollesschen Bedeutungsfelder geschichtlich so ungemein beständig sind. Dies ist es aber merkwürdigerweise gerade, was ihn in ihrer Geschichte am meisten fesselt. Er veranschaulicht es an *Vater — Sohn* und *links — rechts*, wie durch alle Wandlungen der indogermanischen Sprachgeschichte hindurch das Gefüge dieser Felder sich gleichbleibt, nur die Etyma an den einzelnen Mosaikstellen sich durch die Zeiten und Räume ändern, wie etwa im *Vater-Sohn*-Feld die Feldstelle Sohn immer wieder neu besetzt wird, und wie also aus dem Feldgefüge heraus die neuen Etyma jedesmal ihre Sohn-Stelle vom (sich ewig gleichbleibenden) Gefüge aus richtig zugewiesen bekommen. 'Das Bedeutungsgefüge besteht, die Glieder, die es herstellen, sind auswechselbar.'[2]) Die Beobachtung des 'Kämmerchenwechselns' als das Ziel der Feldgeschichte! Man kann es nicht deutlicher sagen. Es gibt gewiß Felder, zu deren inhaltlicher Natur es gehört, daß sie bei allem ständigen Wechsel der Etyma durch die Jahrtausende in ihrem Gefüge ganz unverändert bleiben. Aber es gibt andere, größere, mehrsteinige, vielleicht in ihren Binnengrenzen weniger säuberliche Felder, die in ständigen Umbildungen ihres Gefüges begriffen sind und daher ein ungemeines inhaltgeschichtliches Interesse bieten. Hier kommt es auf die zweite Leitfrage an: was will man mit dem Feld sprachgeschichtlich anfangen? zu welchem sprachwissenschaftlichen Ende bildet man diesen Begriff? Wessen Ziel auf eine inhaltliche Geschichte des Wortschatzes gerichtet ist, der wird seine Aufmerksamkeit nicht gerade auf Felder vom Typus *rechts-links* wenden. Sie versprechen ihm für seine Zwecke wirklich gar nichts. Sondern er wird gerade die Felder mit wechselndem Gefüge aufsuchen, in denen es mit der Beobachtung des bloßen Wechsels der Etyma nicht getan ist, und in denen das Wesentliche erst jenseits solchen Wechsels überhaupt anfängt, nämlich das Inhaltsgeschichtliche. Wer sich dagegen erst einmal klar machen will, daß alles Bedeuten eines Einzelwortes vom Feldnachbarn her mitbestimmt ist, der wird zur ersten Veranschaulichung Bedeutungsfelder mit reich wechselnden Etyma, aber stetem Gefüge wählen, z. B. Bedeutungsfelder aus reinen Beziehungsbegriffen wie

1) PBB. 58, 105. 2) Ebd. 107.

rechts/links, in denen, wie auch das Etymon für *links* wechseln mag, von *rechts* her immer sein richtiger Inhalt gesichert wird. Aber ich erachte das für eine erste Stufe der Feldpropädeutik, und es sähe wohl sehr bald ein bißchen langweilig in der Feldgeschichte aus, wenn wir Jolles folgten und uns auf diese propädeutische Stufe zurückbegäben. Da wollen wir doch lieber die zuweilen zonenartigen Binnengrenzen unseres Feldes in Kauf nehmen und uns auch weiterhin mit den oft ungemein schwierigen durch die Art der *Ergliederung* unseres Feldes aus übergeordneten Bereichen bestimmten Außengrenzen des Feldes herumschlagen. Denn diese Schwierigkeiten hängen wesensmäßig aufs engste mit dem Gefügewandel zusammen, und dessen Beobachtung führt zum Höchsten, was es in der Sprachgeschichte gibt, zur Geschichte des Sprachinhalts. Daß dies die Beobachtung der Jollesschen Bedeutungsfelder nicht tut, ist sicher.

Nun meint Jolles, wenn wir es denn auch nicht mit Bedeutungsfeldern zu tun hätten, so sei doch das, was wir trieben, deshalb keineswegs ohne Wert. Fragen wir ihn, was es sei, was wir trieben und worin sein Wert bestünde, erhalten wir eine Antwort, die weit entfernt ist von der Einsicht in das, was wir erstreben. Daß die Antwort sich wieder auf eine Interpretation des Dionysios stützt, soll uns nichts angehen. Sie lautet: 'Es gibt Sachverhalte, die in einer Sprache nicht einmalig von einem Etymon erfaßt werden; es gibt ein Bedeuten, das nicht unzertrennlich mit einem einzig bündigen Lautgebilde verbunden ist. Für Begriffe dieser Art gibt es in der Sprache *kein Wort, sondern die Sprache muß sie sozusagen belagern, muß sie umstellen mit anderen Wörtern.* Diese umstellenden Wörter, *die jedes für sich und in ihrer Gesamtheit* den Begriff *zu treffen suchen,* bilden eine Gruppe, aber eine Gruppe, die — im Gegensatz zum Bedeutungsfeld — sich stetig erweitert und ändert, die, je wichtiger der Begriff ist, um so mehr Hilfstruppen heranziehen wird.

Haben wir also den Begriff Synonymon auf der einen Seite aus der Sprachwissenschaft verbannt, so müssen wir ihn, wollen wir der Techne folgen, hier für die von Trier beobachtete Erscheinung wieder einsetzen. Nicht die einzelnen Wörter der Gruppe sind im Sinne der griechischen Sprachphilosophie Synonyma, sondern *das Synonymon ist der Kern des von Trier richtig benannten Sinnbezirkes,* der von sich aus kein Etymon besitzt, aber *auf den die immer wieder anders und neu aufgestellten Wörter einer sich erweiternden Gruppe einzeln und zusammen zielen.*' [1])

Für wen schreibt man? Für wen hat man auseinandergesetzt, daß *sin, witze, wîsheit, kunst* und *list* bei den höfischen Epikern oder *sin, reda, wizze, redehaftî, fernumest, sinnigî, wizentheit, fruotheit, wîstuom, chunna, list* bei Notker durchaus nicht 'einzeln und zusammen' ein gemeinsames begriffliches unnennbares Ziel (und warum sollte es unnennbar sein?) 'belagern' und 'umstellen', sondern daß sie einen Bereich begrifflich aufgliedern derart, daß jedes von ihnen aus der Gliederung des Ganzen heraus *seinen* Anteil bekommt, daß es sich da um ein Gefüge handelt, das eben als Gefüge welt-aufschließend, menschenbildgestaltend wirkt, und daher unter gar keinen Umständen als ein Haufen sich gegenseitig

1) PBB. 58, 106. Sperrungen von mir.

beim gemeinsamen Ansturm unterstützender Vokabeln angesehen werden darf? Und worin bestünde, wenn es so wäre, der Wert, der unserer Bemühung von Jolles freundlichst zuerkannt wird? Etwa darin, daß wir feststellen, wie bei zunehmender Wichtigkeit des unnennbaren 'Synonymons' immer mehr Belagerer um seine Eroberung sich — vergeblich — bemühen? Das schiene uns, die wir den Einblick in die Möglichkeit einer inhaltlichen Sprachgeschichte getan haben, denn doch zu dürftig. Nein, hier liegt wirklich ein Mißverständnis vor. Wir müssen abwarten, bis Jolles in unseren Arbeiten nachliest, um was es da eigentlich geht.

Unser Feldbegriff folgt aus unserem Sprachbegriff. Wenn der gegliederte und gebaute Raum der Sprachinhalte uns das Eigentliche an der Sprache ist, dann gelangt man zum Feld von oben her, teilend, nicht von unten her, sammelnd. Wir suchen das Feld auf in seinem Sich-ergliedern aus größeren, übergeordneten Feldern. Wir können vom Feld nicht sprechen, ohne stets mitzuwissen, wie und wo es im Ganzen des Baus der Sprachinhalte sitzt. Denn auf dies Ganze ist es zuletzt abgesehen. Das Feld ist uns immer etwas, was über sich hinausweist. Erst darin ist es uns ganz Feld. Daher eben wird es von oben her gewonnen. Hier ist der tiefste Unterschied unseres Feldes vom Jollesschen, aber auch vom Porzigschen Bedeutungsfeld zu erkennen. Das Jollessche, auch das Porzigsche in seiner Weise, werden von unten her, vom einzelnen Wort und dessen Bedeutung, vom einzelnen Wortpaar und dessen innerpaariger Bedeutungsbindung her aufgebaut. Mit Recht heißen sie deshalb in diesem ganz besonderen Sinne *Bedeutungs*felder. Das gibt ihnen ihre Geschlossenheit nach außen, das sichert ihnen ihre — im Sinne Porzigs — '*rein sprachliche*' Gegebenheit. Aber das verhindert es auf der anderen Seite auch, daß man von ihnen aus und auf ihnen weiterbauend zum gefügten Bau des inhaltlichen Sprachganzen kommt. Ihre säuberliche Umgrenzung — das ist auch ihre Grenze. Diese Bedeutungsfelder weisen nicht über sich hinaus. Man ist am Ende, wenn man sie erkannt hat. In ihnen liegt nicht Teilgefüge eines großen Gefüges vor, sondern sie sind kleine gefügte Stellen innerhalb einer Wüste des Ungefügten.[1]) Der Weltbestand läßt sich nicht in Gegensatzpaare aufteilen von der Art *rechts/links, Tag/Nacht*. In ihrer paarweisen Vereinzeltheit, in ihrer freien Verteiltheit in der Welt, in ihrer gegenseitigen Beziehungslosigkeit öffnen die Jollesschen Bedeutungsfelder keinen Weg zum gefügten Ganzen. Sie haben unter sich keine Ordnung. Es ist nicht einzusehen, wie aus ihnen der inhaltliche Bau der sprachlichen Welt sich zusammensetzen könnte, wie sie sich aus dem Ganzen des sprachlichen Gebäudes etwa ergliedern sollten. Alle Jollesschen Begriffspaare und ihresgleichen, gehäuft, ergeben Masse, aber keinen Bau; Vorrat, aber keinen Raum; Vokabular, aber nicht Weltaufschluß. Der Durchbruch von der Bedeutung zur Gliederung, vom Stein zum Gebäude, vom Teil zum Ganzen, dieser für die Bildung *unseres* Feldbegriffes entscheidende Vorgang ist bei Jolles nicht erfolgt. Hier ist zwar gesehen, daß Felder *sich ausgliedern* (in Worte), nicht aber, daß sie *sich ergliedern* (aus höheren Einheiten). Zu *unserem* Begriff vom Feld aber gehört beides.

---

1) Über Unstetigkeit der Feldverteilung s. Behaghelfestschrift, 1934, 194—200.

DIE DEUTSCHE GENOSSENSCHAFT

Von G. K. Schmelzeisen

Die deutsche Genossenschaft ist der Grundgedanke des deutschen Rechts. Sie ist das, was *Alfred Rosenberg* einmal die 'zentrale Rechtsidee' genannt hat. Dieser Weise steht sie auch im Mittelpunkt der deutschen Kultur. Denn Kultur und Recht hängen wesenhaft ineinander: 'Ohne Kultur, die es richtet, kein Recht, ohne Recht, das richtet, keine Kultur.'[1]) Alle Kultur aber zeugt sich aus dem Geiste, weshalb stets nur die Völker Kultur hatten und haben werden, die ihrer geistigen Art treu blieben. Wenn Kultur 'die Funktion einer Nation ist, die in der Schöpfung einer völkisch-geistigen Wertwelt einen letzten überzeitlichen Sinn darzustellen versucht', wie *Friedrich Alfred Beck*[2]) so treffend sagt, — dann ist dies gewiß, daß der Volksgeist der Urgrund aller Kultur und damit auch des Rechts ist. Lange galt es als verwerflich, vom Volksgeist, den die Romantik zuerst im Munde geführt hatte, zu sprechen. Heute zweifeln wir nicht mehr, daß dieser Volksgeist keine leere Phantasie ist, sondern lebendigste Wirklichkeit. Unseres Volksgeistes aber müssen wir als Deutsche wieder inne werden, wenn wir zu einer wahrhaften Kultur gelangen wollen, die uns in der jüngsten Vergangenheit fast völlig verloren gegangen war.

Die deutsche Genossenschaft ist eine wunderbare Offenbarung des deutschen Volksgeistes. Wer das einzusehen vermag, der erfaßt zugleich das innerste Wesen deutscher Kultur. Er wird mir beipflichten: Die Genossenschaft ist mehr als ein rechtliches Gedankengebilde, und daher verdient sie allgemeine Beachtung. Darüber hinaus soll man bedenken, daß ein gesundes, urwüchsiges Recht nicht die Angelegenheit einiger weniger ist, sondern daß es jeden Volksgenossen berührt. Wie alles Recht dem Volkstum zu dienen hat, so muß auch das Volk dem Recht dienen, indem es sich von seiner Wesenheit durchdringen läßt und seinen völkischen Wert in Verehrung hegt. Hier hat die Erziehung eine besondere Aufgabe zu erfüllen. Es gilt vor allem, in der Jugend die Überzeugung zu verankern, daß ein Volk ohne Recht dem Untergang geweiht ist, weil nur die heilige Majestät des Rechts eines Volkes Zukunft zu verbürgen vermag. Es gilt weiter, den Gedanken zu verbreiten, daß das Recht nicht ein Willkürerzeugnis einiger weniger ist, denen das Schicksal die Macht gab, sondern daß nach unserer deutschen Rechtsanschauung nur das Recht sein kann, was aus der Quelle unseres Volksgeistes fließt. Der Volksgeist aber ist ebenso lebendig in der Gegenwart wie in der Vergangenheit, was schon Eike von Repgau eingesehen hat, wenn er in seiner Reimvorrede zum Sachsenspiegel (Anfang des XIII. Jahrh.) schrieb:

Diz recht ne han ich selve nicht underdacht
iz haben von aldere an unsich gebracht
Unse guete vore varen.

---

1) *Walther Schönfeld*, Über den Begriff einer dialektischen Jurisprudenz (Greifswalder Universitätsreden 20), Verlag Ratsbuchhandlung L. Bamberg, Greifswald 1929, S. 3.

2) Idee und Grundlinien einer deutschen Nationalkultur, Hochschule für Politik der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei, ein Leitfaden, hrsg. von *Josef Wagner* und *Alfred Beck*. J. F. Lehmanns Verlag, München 1933, S. 47.

In und über dem deutschen Geist waltet der Gegensatz. 'Wir sind das Volk der hellen Finsternis, das gerade darum allen anderen, insbesondere den romanischen Völkern ein unheimliches Rätsel ist.'[1]) Nur wenn wir als deutsches Volk den Gegensatz in uns zutiefst erleben und ihn als eine uns vom Himmel aufgegebene Aufgabe begreifen, werden wir zu uns selbst finden. Es ist bezeichnend, wie sich in unserem jüngeren Schrifttum immer stärker die Erkenntnis Bahn bricht, daß die Polarität das eigentliche Wesen der deutschen Geisteshaltung ausmacht. So kennzeichnete z. B. kürzlich *Julius Schmidhauser* sehr richtig unsere geistige Lage: 'Im Grunde geht der deutsche Kampf gegen die Zerspaltung des eigenen Wesens, das zweifach gerichtet ist nach dem ewigen Sein und Werden und das in der Durchdringung allein seine Erfüllung hat.'[2]) Mahnend sagt im gleichen Sinne *Moeller van den Bruck* 'Wir müssen die Kraft haben, in Gegensätzen zu leben.'[3]) Mir scheint, daß die polare Spannung des deutschen Geistes besonders auf den nordischen Rassegeist zurückzuführen ist.[4]) *Hans F. K. Günther*[5]) spricht von nordischer Kühnheit, die zu Leichtsinn, Sorglosigkeit und Verschwendungssucht, wie von nordischer Kühle, die zu kalter Berechnung werden kann. Allerdings können auch die verschiedenen in einem Volke vorhandenen Rassen Spannungen hervorbringen. Sie können gewiß kulturfördernd sein, aber auf die Dauer lenken sie den Volksgeist in die verschiedensten Richtungen und führen so zur Schädigung und zum Verfall des Ganzen. *Adolf Hitler*[6]) hat anläßlich der Übergabe der Verfassung an die Deutsche Studentenschaft in dieser Beziehung sehr beachtliche Ausführungen gemacht. Er sagte, daß unser deutsches Volk ein Gemisch aus verschiedenen rassischen Grundelementen darstelle. Die dem entsprechenden im einzelnen sehr weit auseinandergehenden Veranlagungen gäben dem deutschen Geistes- und Kulturleben ein besonderes Gepräge, in dem ebenso sehr unsere internationale Stärke wie umgekehrt leider auch unsere nationale Schwäche liege. Ganz anders verhält es sich mit den organischen Spannungen, die nicht durch Rassemischung willkürlich und widernatürlich herbeigeführt sind, sondern auch dem reinrassigen Geist innewohnen, vornehmlich — wie es scheint — dem nordischen, der dadurch von vornherein einen faustischen Grundzug erhält. Die im einzelnen ganz gewiß noch nicht genügend erforschte Unterscheidung zwischen organischen und anorganischen Spannungen findet sich auch bei *Ernst Krieck*: 'Dadurch, daß die Rasse in vielen aufeinanderwirkenden Einzelgliedern sich darstellt, ist die Möglichkeit der Polaritäten und Spannungen in der Gesamtrasse gegeben, daraus Zucht, Entfaltung, Steigerung und Formung des Einzelnen und des Ganzen erfolgt. Bei jedem einzelnen Menschen ist ja die Rasse in seine persönliche Eigenart ein-

1) *Walther Schönfeld* aO. S. 43.

2) Der Kampf um das geistige Reich. 1933, S. 257. — Vgl. auch *Ernst Anrich*, Drei Stücke über nationalsozialistische Weltanschauung. W. Kohlhammer, Stuttgart 1932.

3) Das dritte Reich. 1926, S. 337.

4) Darauf habe ich bereits in meinen Schriften 'Von deutschem Recht und seiner Wirklichkeit'. Industrieverlag AG., Düsseldorf 1933, S. 23 sowie 'Das Recht im nationalsozialistischen Weltbild'. Schaeffer-Verlag, L. C. Hirschfeld, Leipzig 1934, S. 12 hingewiesen.

5) Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes. J. F. Lehmanns Verlag, München 1930, S. 59.

6) Vgl. die Zeitschrift 'Der Turnerschafter' (VC-Rundschau) 50, S. 238.

geschmolzen und erleidet dadurch eine individuelle Besonderung und Verwirklichung. Damit kommen die lebendigen Spannungen und Polaritäten zustande: damit ist auch die Wandelbarkeit der Rasse gegeben. Der Einfluß der andersrassigen Gegner wirkt entsprechend hin auf einen inneren Zwiespalt, Mischung, Auflösung, Schwächung und Verfall.'[1]) Ich führe diese Sätze nur an als Beispiel für die Unterscheidung als solche. Der Begründung *Kriecks* möchte ich nicht ohne weiteres beitreten.

Letztes Ziel, nach dem der deutsche Geist strebt, ist die Überwindung des Gegensatzes. Das bedeutet nicht eine Entscheidung nach der einen oder nach der anderen Seite. Es bedeutet auch nicht die Vermischung zweier Einheiten im Sinne der Häufung oder des wechselseitigen Zugeständnisses (Kompromisses). Beides wäre überdies angesichts des Wesens der Gegensätzlichkeit völlig unmöglich. Denn der Gegensatz besteht ja gar nicht zwischen zwei körperhaft gedachten Einheiten, sondern es ist das zwischen zwei widerstreitenden Kräften wirksame Spannungsverhältnis selbst, in dem sich die Gegensätzlichkeit fordert. Was der deutsche Geist in seinem faustischen Drang will, das ist die Ganzheit im Sinne der Ausgeburt und damit der Überwindung der Gegensätzlichkeit. Daher ist die Ganzheit die Gegensätzlichkeit und ihre Einheit zugleich. Darin liegt ebensowohl ihr Geheimnis wie ihre Wirklichkeit. Denn sie erfüllt sich uns niemals anders denn durch unser Wirken, durch unsere Tat! 'Im Grunde sind wir alle Metaphysiker, weil wir lebendige Menschen sind, die ohne Glauben nicht leben können, aber nicht alle wissen es und manche wollen es sogar nicht wissen' — sagt tiefsinnig *Walther Schönfeld.*[2])

Aus solcher Weltanschauung heraus kann auch das deutsche Recht nur ein Recht der Ganzheit und Wirklichkeit sein, womit zugleich gesagt ist, daß es von der Gegensätzlichkeit lebt. Daher ist es uns nicht gewappnet mit der Starrheit des Verstandes. Aber es soll uns auch nicht entschwinden in den Abgründen des Gefühls. Es ist allerdings bezeichnend, wie unsere Neuzeit, die das deutsche Volk in einem geradezu bedrohlichen Rassezerfall sieht, entweder für ein reines Verstandesrecht oder für ein reines Gefühlsrecht eingetreten ist, weil es ihr an der Weisheit für das Ganze gebrach. Das deutsche Recht ist uns aber weiter weder Ordnung als Selbstzweck, noch auch seelenbetonte Willkür. Es soll dem einzelnen Fall gerecht werden und doch auch wieder vernünftige Regel sein für alle. Es lebt weder allein in der Vergangenheit, noch als Sehnsuchtstraum in der Zukunft. Vielmehr ist es als das Recht unserer deutschen Wirklichkeit zugleich das Recht unserer Ahnen wie das unserer Enkel. Es findet sich im Gesetz der staatlichen Obrigkeit nicht minder als im Bewußtsein des Volkes, mag es auch dort mehr organisiert, hier mehr organisch sein. So lebt also das deutsche Recht wie der deutsche Geist immer und immer wieder von der Gegensätzlichkeit, die selbst die

---

1) Nationalpolitische Erziehung. Armanen-Verlag, Leipzig 1933, S. 30.

2) Von der Rechtserkenntnis, eine metaphysische Studie (Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte, hrsg. von der Greifswalder Gelehrten Gesellschaft für Lutherforschung und neuzeitliche Geistesgeschichte 5). Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1931, S. 118.

verschiedensten Anblicke bietet, weil sie so wenig wie die Ganzheit mit einem Blick zu erfassen ist.

Am eindrucksvollsten aber gibt sich das deutsche Recht innerhalb der Gesamtkultur, soweit die Gegensätzlichkeit zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft in Frage steht. Indem es beiden dient und von beiden getragen wird, bildet es die deutsche Genossenschaft, die mehr ist als die Häufung aller Einzelnen oder die den Einzelnen verschlingende Gemeinschaft. Dies hat die Wissenschaft bislang noch viel zu wenig beachtet, wobei der Fehler darin lag, daß sie die Genossenschaft nicht von ihren beiden Seiten aus, sondern einseitig betrachtet hat. Sie stellte den Gegensatz zwischen Herrschaft und Genossenschaft auf und verstand unter jener die auf Über- und Unterordnung gegründete Verbandsform, unter dieser die Vereinigung auf der Grundlage der Nebenordnung. Bei *Otto v. Gierke*[1]) tritt dies besonders deutlich hervor. An und für sich ist die Scheidung zwischen Über- und Nebenordnung durchaus geeignet, das Wesen der Genossenschaft zu enthüllen. Nimmt man sie zum Maßstab, so ergibt sich bei einem Vergleich des römischen und deutschen Rechts, daß jenes mehr zur Überordnung, dieses mehr zur Nebenordnung neigte. Besonders kraß tritt der herrschaftliche Zug des römischen Rechts im Familien- und Staatsrecht zutage. Die Rechtsstellung des Hausherrn ist die eines unbeschränkten Gewalthabers. Frauen und Kinder sind im Bereich des Rechts seinen Sklaven gleichgestellt. Was sie erwerben, erwerben sie für den Hausherrn. Noch machtvoller gibt sich die Rechtsstellung des römischen Kaisers. Alle wichtigen Staatsämter liegen in seiner Hand. Er allein hat die Befugnis, durch Gesetze Recht zu erzeugen. Ja, in späterer Zeit ist ihm allein das Recht vorbehalten, die Gesetze auszulegen. Die Allmacht des Kaisers ist der Angelpunkt des spätrömischen Staatsrechts. Sie duldet keine Gewalten *neben* sich. Die Staatsangehörigen sind lediglich Untertanen, Gewaltunterworfene. Gemessen an diesen Verhältnissen war die deutsche Gemeinschaftsform vorwiegend nebengeordnet. Das deutsche Recht hatte immer Sinn für das zwischen den Menschen lebende Gefühl und für die Freiheit des deutschen Mannes. Aber es ist nicht angängig, die deutsche Verbandsform als Genossenschaft rein nebengeordnet zu verstehen. Überhaupt ist zu bedenken, daß Überordnung und Nebenordnung niemals in reiner Gestalt auftreten, daß es sich vielmehr lediglich um gedankliche Ausgliederungspole handelt, zwischen denen sich die Wirklichkeit der Rechtskultur abspielt, mit deren Hilfe man aber auch allein der Wirklichkeit beizukommen vermag.[2]) Betrachtet man das deutsche Verbandsleben in seiner Art und für sich, wie es trotz aller Vorzüge des Vergleichens nötig ist, wenn man es ganz begreifen will, so zeigt sich, daß es weder rein herrschaftlich, noch rein nebengeordnet war. Füglich kann der Begriff der Genossenschaft auch nicht nur

1) Vgl. Das deutsche Genossenschaftsrecht. Erster Band: Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft. 1868.

2) Darauf hat bereits *Hans Fehr*, Volk und Recht im Mittelalter und in der Neuzeit (Deutschkundliche Bücherei) Quelle & Meyer, Leipzig 1925, S. 17 hingewiesen. Wenn *Fehr* den Staat als eine herrschaftliche Organisationsform hinstellt, so ist dies nur bedingt richtig, nämlich mit Bezug auf alle nicht gleich herrschaftlich organisierten Verbände, wie es die Genossenschaften des Mittelalters gewesen sind. Es schließt aber nicht aus, daß auch der Staat genossenschaftlich organisiert wird. Vgl. darüber weiter unten im Text!

in letzterer Bedeutung verstanden werden, sondern als die Ganzheit, die sie in Wirklichkeit von je gewesen ist. Die germanistische Rechtswissenschaft hatte als Beispiele herrschaftlicher Verbände das Haus und den Lehnsverband, als Beispiele der Genossenschaft die Sippe, die Markgenossenschaften, die Gilden, Zünfte und Städte genannt. Aber jene waren nicht rein herrschaftlicher Natur, diese nicht rein nebengeordneter Natur. Vielmehr sind alle deutschen Verbände zwischen Herrschaft und Nebenordnung abschattiert, sie haben von beiden etwas in sich, mögen sie im einzelnen auch mehr nach der einen oder nach der anderen Seite neigen. Darin aber erschöpft sich der Begriff der Genossenschaft, der also funktional als eine Überwindung des Gegensatzes zu verstehen ist. Im Hause war die Herrschaftsstellung des Familienoberhaupts durchaus pflichtgebunden mit dem Ziele auf die Entwicklung der Familie als Ganzheit. Oft genug wird die Frau als die Genossin des Mannes in den Quellen genannt. Zwar hat der Mann über sie die Munt im Sinne einer Schutzherrschaft, wie dies der Schutzbedürftigkeit des weiblichen Geschlechts entsprach. Aber mit der Gleichstellung beider Gatten im Hinblick auf das höhere Ganze war dies in jeder Weise zu vereinbaren. Selbst der Mangel an Ebengeburt stand dem nicht entgegen, wie sich aus dem Sachsenspiegel I 45 § 1 deutlich ergibt: 'Al ensî ein man sîme wîbe nicht ebenburtig, her ist doch ir vormunde, und sie ist sîn genôzinne und trit in sîn recht, swenne sie in sîn bette gêt.' Auch der Lehnsverband war nicht rein herrschaftlich geordnet, wie sich schon darin zeigt, daß der König, der den ersten Heerschild hob, wie jeder Ritter vor dem Lehnsgericht sein Recht nehmen mußte.[1])

Umgekehrt waren Sippe, Markgenossenschaft, Gilde und Zunft nicht frei von herrschaftlichen Einflüssen. Die Sippegenossen führten ihre Abstammung auf einen gemeinsamen Urahn zurück, und es wäre verwunderlich gewesen, wenn dieser ihr Denken und Handeln nicht noch über seinen Tod hinaus geistig beeinflußt und beherrscht hätte, zumal wenn man bedenkt, welch große Bedeutung im germanischen Rechtsleben der Glaube an das Fortleben der Toten gehabt hat. Bei der Markgenossenschaft lagen die Dinge so, daß ein Obermärker den Vorsitz im Märkerding führte. Hier ist die herrschaftliche Spitze deutlich zu sehen. Daß das Schwergewicht bei der Genossenversammlung lag, steht dem keineswegs entgegen. Jedenfalls hatte der Obermärker kraft seiner Stellung genügend Möglichkeit, seinen Einfluß herrschaftlich geltend zu machen, und dies lag im Sinne des Rechts. Ähnlich war es bei den anderen Genossenschaften.

So ist die deutsche Genossenschaft eine Einheit in der Zweiheit. Sie ist eine Synthese, d. h. ein dialektisches Gebilde, wie sich immer wieder in anderer und neuer Beziehung zeigt und damit als der Grundzug des deutschen Rechts enthüllt. Indem sie weder einseitige Überordnung, noch einseitige Nebenordnung — oder, wie man mit gleicher Berechtigung sagen kann, beides in wechselseitiger, ganzheitsbezogener Abhängigkeit — ist, überwindet sie auch den Gegensatz zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. Dadurch wird es möglich, daß sie weder von der Schrankenlosigkeit individueller Triebe zerrissen, noch zur kulturlosen Masse

1) Vgl. auch *Hans Fehr*, Deutsche Rechtsgeschichte (Grundrisse der Rechtswissenschaft X). 2. Auflage. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1925, S. 113.

herabgewürdigt wird, sondern daß sie der wahrhafte Wirkungsbereich der Persönlichkeit ist, die selbst wieder nur als eine Synthese der einzelmenschlichen Geistesspaltung in Verstand und Seele aufzufassen ist. Denn Persönlichkeit ist nicht das, was ein Individuum ist. Deutscher Weltanschauung nach ist alle Persönlichkeit eingebettet in die Gemeinschaft, so daß diese geradezu von ihr lebt, wie anders allerdings auch die Persönlichkeit kein Eigendasein zu führen vermag, vielmehr immer nur aus der Gemeinschaft ihre Kraft empfängt. 'Die kraftvolle Betonung des Gemeinschaftsgedankens und der Gliedstellung des Einzelmenschen hat im germanischen Recht niemals zur Unterdrückung der Persönlichkeit des Einzelnen geführt. Germanische Genossenschaftlichkeit hat nichts gemein mit Herdenmenschentum und Massentyrannei. Der Einzelmensch ist hier niemals ausschließlich Glied von Verbänden, sondern immer zugleich auch Teilganzes, eine Persönlichkeit mit Eigenwert und Eigenrecht. Es war gerade die Großtat der Germanen, daß sie in die durch die römische Staatsallmacht geknechtete Welt wieder den Gedanken der persönlichen Freiheit gebracht haben'.[1]) Allerdings ist diese Freiheit nicht Willkür und Zügellosigkeit. Ja, sie ist nicht einmal lediglich subjektives Recht im Sinne einer Berechtigung, sondern wie alles subjektive Recht pflichtgebunden. Sonach hat denn auch die größte Persönlichkeit innerhalb der Genossenschaft zwar die Führerschaft, aber diese nicht zum eigenen, unverantwortlichen Recht, sondern als pflichtgebundene Verantwortlichkeit. Maßgebend ist schließlich immer das Leistungsprinzip, die Tat. Der deutsche Rechtsgedanke klammert sich nicht an starre Kastengliederung, sondern er stellt ab auf die Arbeit: 'Wer säet, der mähet.' Jeder, der entsprechend seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten wirkt, ist vollgültiges Mitglied der Genossenschaft. Dabei hebt sich vom Durchschnitt der Adel nach oben, der Minderwertige nach unten ab, wodurch eine organische Dreigliederung des gesellschaftlichen Körpers entsteht. Das Zusammenwirken von Führer und Geführten aber ist nur dadurch möglich, daß beide sich wechselseitig vertrauen. Ohne gegenseitige Treue ist keine Genossenschaft denkbar. Die Treue durchzieht daher das ganze germanische Recht, woraus sich wieder ergibt, daß dies Recht in seinem Grundcharakter genossenschaftlich ist. Daher strahlt der genossenschaftliche Gedanke auch auf die Welt der Sachgüter aus. Das Eigentum ist nicht unbeschränkte Sachherrschaft zugunsten des Berechtigten, es ist vielmehr grundsätzlich durch die Bedürfnisse der Allgemeinheit beschränkt. 'Eigennutz ist Zerstörer des gemeinen Nutzens!'

Von allergrößter Bedeutung war der genossenschaftliche Gedanke im deutschen Staats- und Verfassungsleben. Schon die germanischen Völkerschaften waren in staatsrechtlicher Beziehung genossenschaftlich organisiert. Sie waren, wie übrigens auch *Adolf Hitler*[2]) hervorgehoben hat, wahrhaftige Demokratien. Der Staat war die politische Gestalt des Volkes, und das Volk war in der Form des Staates organisiert. Staat und Volk bildeten eine Synthese. Deshalb war die Staatsgewalt immer nur gerichtet nach dem Staatszweck, und dieser hinwiederum war nichts anderes

2) *Walther Merk*, Deutsche Rechtserneuerung. Süddeutsche Monatshefte XXXI (1934) S. 277.

3) Mein Kampf. Franz Eher Nachfolger, GmbH., München 1932 I, S. 99.

als das Wohl der im Staat organisierten völkischen Genossenschaft. Dabei ist unerheblich, ob die Staatsgewalt verfassungsrechtlich gesehen bei der Volksversammlung oder bei einem von ihr gewählten Führer lag, wie er sich im Kriegsfall bei jeder Völkerschaft findet und ganz allgemein an der Spitze der einzelnen Gaue. Die Heeresgewalt befand sich stets bei der Landesgemeinde. Sodann kann selbst bei den Völkern, die einen König hatten, keine Rede davon sein, daß die königliche Gewalt selbstherrlich gewesen wäre. 'Das germanische Königtum war ein Volkskönigtum. Der König übte Volksgewalt, keine Königsgewalt aus. Der König war nichts anderes als ein Leiter des Volkes, das ihm seine Gewalt übertragen hatte und ihn jederzeit abzuberufen vermochte. Ein Königtum zu eigenem Recht ist der germanischen Epoche fremd gewesen.'[1]) Schon im fränkischen Staat veränderten sich die Verhältnisse. Das fränkische Großreich konnte eine starke Zentralgewalt nicht entbehren. Nur in ihrem Schutz hätten sich die einzelnen Stämme gegen die äußeren Feinde behaupten können. Die Gefahr des Araberansturms stand vor der Tür. So war es schon eine Großtat, daß der fränkische König im Verein mit der Kirche die einzelnen Stämme zu einem mächtigen Reich zusammenfaßte, das dem Araberangriff mit Erfolg zu wehren vermochte. Aber was sich außenpolitisch als wertvoll erwies, wurde innenpolitisch zum Verhängnis. Die römische Kirche war dem deutschen Volk artfremd. Während sie selbst auf die Erhaltung ihrer übervölkischen Art bedacht war, geriet der König, der sich ihrer Hilfe bedient hatte, in Gegensatz zum Volke. Er begründete eine Herrschaft zu eigenem Recht, die sich unmittelbar von Gott ableitete. Die Volksgenossen sanken zu Untertanen herab. So bleibt es das ganze Mittelalter hindurch. In der deutschen Kaiserzeit wird der großartige Versuch unternommen, Kaisertum und Papsttum zum gotischen Dombau der Christenheit zusammenzuschmelzen. Also auch hier wieder ganzheitliche Züge, wie sie nur aus dem deutschen Denken heraus möglich waren. Aber man vergesse auch nicht, daß der genossenschaftliche Gedanke nicht völlig ausgestorben war. Wenn auch König und Volk nicht mehr in jeder Beziehung eine Synthese bildeten, so waren sie doch in einer Ebene genossenschaftlich gebunden. 'Sie fanden sich zusammen in der höheren Ordnung der Dinge, im Rechte, und in dem das Ganze umspannenden Interesse, im Staatsinteresse. Wie das Volk, so war auch der König an die Rechtsordnung gebunden. Weder das merowingische, noch das karolingische Königtum waren absolute Monarchien, in denen der Herrscher über dem Gesetz gestanden hätte.'[2]) Nicht anders war es im späteren Mittelalter. Hier schwört der deutsche König bei Antritt der Herrschergewalt, das Recht zu stärken und das Unrecht zu kränken, allzeit ein Mehrer des Reiches zu sein und es nicht ärmer zu machen.[3]) Bricht der König diesen Eid, so kann er abgesetzt werden, wie sich aus Sachsenspiegel III 54 § 4 ergibt. Sonach ist der König nicht schrankenloser Herrscher, sondern ein dem

---

1) *Hans Fehr*, Deutsche Rechtsgeschichte. S. 15.

2) Ebd. S. 38.

3) Vgl. z. B. Sachsenspiegel III 54 § 2: 'Alsô man den kung kûset, sô sal her deme rîche hulde tûn und sweren , daz her recht sterke und unrecht krenke und daz rîche verstê in sîme rechte, als her kunne und muge.'

Recht unterworfener, verantwortlicher Führer seines Volkes. Für den einzelnen deutschen Volksgenossen aber erwächst aus jedem dem Recht widersprechenden Befehl des Königs und seiner Beamten das Recht wie die Pflicht, diesem Befehl zu widerstehen.[1]) Sonach ist das Widerstandsrecht 'das aus dem Wesen der Rechtsordnung hervorgehende Korrektiv gegen normwidige Befehle'.[2]) Das bekannteste geschichtliche Beispiel der Ausübung des Widerstandsrechts ist der Aufstand der schweizerischen Eidgenossen. Nach neueren Forschungen darf angenommen werden, daß die habsburgischen Vögte in den Waldstätten die Aufrichtung einer eigenen Landesgewalt erstrebt hatten.[3]) Gegen diesen Rechtsbruch und gegen die dem Recht widersprechende Duldsamkeit der Habsburger, die gegen ihre Vögte nicht einschritten, war den Eidgenossen das Widerstandsrecht gegeben. — Als das Kaiserreich zusammengebrochen war, da waren es die Landesherren, die durch die straffe Zusammenfassung der Landeshoheit das Volk vor dem völligen Untergang gerettet haben. Bei dem Ausbau der landesherrlichen Verwaltung war die Organisation der deutschen Städte, bei denen der genossenschaftliche Gedanke sehr fruchtbar gewirkt hatte, vorbildlich gewesen. Aber die Städte hatten es nicht verstanden, das genossenschaftliche Prinzip über ihre Mauern hinauswirken zu lassen, so daß sie das deutsche Volkstum nicht als Ganzes erfassen konnten. Umgekehrt übernahmen die Landesstaaten das städtische Vorbild nicht organisch, sondern nur in seinen technischen Auswirkungen. Völkische Genossenschaften konnten sie nicht werden, vor allem wo sie das deutsche Volk in seiner Ganzheit zu erfassen von vornherein nicht beabsichtigten. Dennoch ist auch bei ihnen der genossenschaftliche Gedanke wirksam, was sich am deutlichsten in den Landständen zeigt. Erst der absolute Staat hat völlig mit dem genossenschaftlichen Gedanken gebrochen. Insoweit war er ganz fraglos undeutsch. Seit der Romantik gewinnt dann das genossenschaftliche Erleben wieder mehr an Boden, wie sich vor allem in dem Aufkommen der Selbstverwaltung der Gemeinden und anderer Verbände zeigt. Anderseits hat der Liberalismus, der in seinem Kampf gegen die einseitige Herrschaftsauffassung des absoluten Staates zweifellos geschichtliche Verdienste hat, in der Folge zu einer Zerstörung allen Gemeinsinnes geführt und dadurch der Wiederbelebung des genossenschaftlichen Gedankens geradezu entgegengearbeitet. Er hat alle menschlichen Beziehungen mechanisiert und damit die deutschen Volksgenossen um die deutsche Seele gebracht, die notwendige Voraussetzung aller genossenschaftlichen Bildung ist.

Als schließlich das erstarrte Staatssystem zusammenbrach, da trat eine urwüchsige Volksbewegung auf den Plan, geführt von der Weisheit und der Tatkraft des größten Mannes unserer Zeit. Diese Bewegung fließt unmittelbar aus dem ewig jungen Quell des deutschen Volksgeistes. So hat sie denn auch den

---

1) Vgl. z. B. Sachsenspiegel III 78 § 2: 'Der man muz ouch wol sîme Kunge und sîme richtêre unrechts widerstên und sân helfe weren zu aller wîs, al sî her sîn mâg oder sîn herre, und er tût dar an wider sîne trûwe nicht'.

2) *Hans Fehr*, Die Staatsauffassung Eikes von Repgau, ZRG² 37 (1916) S. 158.

3) *Hans Fehr*, Schweizerischer und deutscher Volksgeist in der Rechtsentwicklung. Huber & Co., Frauenfeld und Leipzig 1926, S. 14.

genossenschaftlichen Gedanken in seiner ganzen Tiefe erfaßt. Wenn sie den deutschen Volksstaat will, wenn sie die Klassengegensätze verwirft und die unorganischen Gegensätze der einzelnen Länder hinwegräumt, wenn sie statt dessen die wechselseitige Treue zwischen Führern und Geführten fordert und nach Maßgabe des Leistungsprinzips sich der Tatsache der Ungleichheit der Menschen nicht verschließt und damit weiter auf die organischen Spannungen abstellt, so verrät sie damit zur Genüge, wie sie die Voraussetzungen zur deutschen Genossenschaft in sich trägt. Dabei ist das Ziel von vornherein so weit, wie nur möglich, gespannt. Wird es immer im Auge behalten, dann dürfte es nicht eintreten, daß der genossenschaftliche Gedanke sich nur in Teillösungen erschöpft. Vielmehr muß er die ganzheitliche Lösung selbst sein. Insoweit hat unsere Zeit sehr viel Ähnlichkeit mit unserer germanischen Zeit, in der die Genossenschaft der alles beherrschende Gedanke war. Damit soll allerdings nicht gesagt sein, daß eine Wiederholung und Nachahmung der Vergangenheit anzustreben wäre. So dachte die Romantik. Aber darin hatte sie zugleich den deutschen Gedanken nicht völlig gehoben. Der deutsche Geist kann nur in der Weise denken, daß sich ihm Herkunft und Zukunft wechselseitig fordern. Nur im Anblick der jüngsten Zeit fühlen wir eine gewisse Verwandtschaft mit der Romantik. Aber nicht ohne Grund bezeichnet Dr. *Goebbels* unsere Gegenwart als eine 'stählerne Romantik', worin eine grundsätzliche Beabstandung zu jener geschichtlichen Romantik liegt. Herkunft und Zukunft können wir nur zur Einheit verschmelzen durch die Tat, wie immer wieder gesagt werden muß. Und darin liegt das Faustische des neuen deutschen Denkens und sein unmittelbarer deutscher Gehalt. Denn das Faustische ist die Synthese, ist Gegensatz und Ganzheit zugleich, ist im Angesicht der deutschen Rechtskultur und des deutschen Kulturrechts die deutsche Genossenschaft.

WARUM MATHEMATIK?

Von Heinrich Scholz

Die Frage 'Warum Mathematik?' soll gleichbedeutend sein mit der Frage, warum wir die Mathematik zu den Dingen rechnen, die wir festhalten werden, so lange es Tag ist, und mit der Standhaftigkeit und Treue, von der uns niemand befreien kann. Die Frage ist ernst geworden für uns. So ernst, daß niemand wird schweigen dürfen, der etwas zu ihr zu sagen hat.

Ich bin Philosoph, also Nicht-Mathematiker. Aber ich bin, durch einen zehnjährigen Anteil an der neuen logistischen Logik und mathematischen Grundlagenforschung, der Mathematik so nahegerückt, daß ich ihr etwas mehr als andere Nicht-Mathematiker schuldig geworden bin. Und vielleicht ist es gut, wenn auch einmal ein Nicht-Mathematiker in einem so ernsten Zeitpunkt das Wort für die Mathematik ergreift.

Ich werde zunächst kurz sagen dürfen, wovon ich hier *nicht* sprechen werde. Ich werde nicht eine Rede halten über den 'Nutzen' der Mathematik. Zwei Überlegungen halten mich hiervon zurück. Erstens kann eine solche Rede nur von

einem qualifizierten Mathematiker gehalten werden. Ich bin also gar nicht kompetent. Zweitens wird von einer solchen Begründung grundsätzlich nur die angewendete Mathematik erfaßt. Die reine Mathematik fällt entweder gänzlich aus oder sie wird zu einer Vorstufe der angewendeten Mathematik herabgedrückt.

Mir liegt die reine Mathematik am Herzen. Sie scheint mir heute ganz besonders gefährdet zu sein. Ich will versuchen, zwei Wege zu ihrer Begründung zu zeigen, die nach meinem Urteil auch in stürmisch bewegten Zeiten der ernstesten Nachprüfung würdig sind. Statt von der reinen Mathematik zu sprechen, hätte ich auch sogleich von der *platonischen Mathematik* reden können; denn die reine Mathematik ist noch heute die Mathematik, für welche *Platon*, in den Anfängen unserer abendländischen Kultur, sich mit der ganzen unvergleichbaren Energie seiner großartigen Persönlichkeit eingesetzt hat. Und platonische Gedanken werden es sein, die ich hier zur Begründung der Mathematik in einer neuen, der gegenwärtigen Krisis angepaßten Formulierung hervorrufen werde.

1.

Die erste Begründung der platonischen Mathematik fußt auf dem Begriff des intellektuellen Charakters. Ich werde also sagen müssen, was ich unter einem *intellektuellen Charakter* verstehe.

Es gibt Menschen mit einer Art zu denken, die ich kurz als *pünktliches Denken* bezeichne. Es sind die Menschen mit einem unverdrossenen, scharf überwachten Verstandesgebrauch. Diese Menschen sind an vier Merkmalen erkennbar:

(1) Sie schweigen unerbittlich, wenn sie nicht etwas zu sagen haben, was mindestens so formuliert ist, daß es nachgeprüft werden kann.

(2) Sie behaupten das, was sie sagen, nur dann, wenn es jeder überhaupt möglichen Nachprüfung standhält, und auch dann mit dem Vorbehalt, daß in irgendeiner Zukunft immer einmal der Fall eintreten kann, daß etwas gefunden wird, woraus sich ergibt, daß sie sich korrigieren müssen.

(3) Sie unterscheiden in dem, was sie sagen, genau zwischen dem, was sie beweisen, und dem, was sie *nicht* beweisen können. Das, was sie nicht beweisen können, heben sie ausdrücklich als Voraussetzung hervor und hüten sich wohl, es mit den Folgen zu verwechseln, die sie aus diesen Voraussetzungen deduzieren können. Sie unterscheiden mit anderen Worten scharf zwischen dem, was in ihren Behauptungen als eine Art von Bekenntnis auftritt, und dem, was so erweislich ist, daß es den schönen Namen 'Erkenntnis' verdient.

(4) Sie protestieren unerbittlich, wenn irgend etwas so gesagt wird, daß es entweder überhaupt nicht geprüft werden kann oder, *wenn* es geprüft werden kann, einer strengen Nachprüfung nicht standhält. Und ebenso protestieren sie da, wo sie auf irgend welche Behauptungen stoßen, deren bekenntnismäßige Bestandteile von ihren erkenntnismäßigen Bausteinen nicht so scharf als möglich unterschieden sind. Erst recht also protestieren sie da, wo sie auf irgendeinen Versuch einer absichtlichen Vermengung dieser heterogenen Bestandteile stoßen.

Menschen, die diesen vier Bedingungen genügen, nenne ich *intellektuelle Charaktere,* wenn außerdem für sie noch behauptet werden darf, daß sie diese Eigenschaften in dem fühlbaren Sinne besitzen, den wir überall da voraussetzen, wo wir von Eigenschaften sprechen, die das persönliche geistige Eigentum dessen sind, dem sie zukommen, und nicht nur ein mehr oder weniger deutlich erkennbarer Anhang zu seiner Existenz. Menschen, für welche es kennzeichnend ist, daß die Eigenschaften, die ihnen zukommen, ihr persönliches geistiges Eigentum sind, will ich *qualifizierte* Menschen nennen. Dann kann ich noch etwas kürzer sagen, was ich unter einem intellektuellen Charakter verstehe. Ich verstehe darunter einen qualifizierten Menschen, für welchen die angegebenen vier Bedingungen erfüllt sind.

Wie schwer es ist, ein solcher intellektueller Charakter zu werden, kann nur der beurteilen, der selbst schon ein intellektueller Charakter geworden ist. Es kostet den, der es werden will, die größten, unverdrossensten Anstrengungen, die einem Menschen von Qualität überhaupt zugemutet werden können. Es kostet Anstrengungen von einer solchen Größenordnung, daß man sich nicht wundern darf, daß so viele an diesen Anstrengungen mehr oder weniger zugrunde gehen oder auf halbem Wege stehen bleiben oder an irgendeiner Stelle Halt machen, an der sie ganz sicher noch *nicht* das geworden sind, was wir hier unter einem intellektuellen Charakter verstehen.

In diesem Sinne kann man sagen, daß es in jedem konkreten Falle ein Geschenk der Natur ist, wenn ein Mensch ein intellektueller Charakter wird. *Wenn* er es aber geworden ist, dann weiß er auch, wie schön es ist, ein solcher intellektueller Charakter zu *sein,* und weiß es mit der Sicherheit und mit dem edlen Gefühl von sich selbst, das über alle Anstrengungen triumphiert, die es ihn gekostet hat, um zu dieser Existenz zu gelangen, und die er sich immerfort abringen muß, um sich auf dieser Höhe zu halten.

Das Paradigma dieser Art zu sein, hat *Platon* leuchtend aufgestellt, in der Gestalt des Menschen, der aus dem Dunklen ins Helle emporgezogen wird, bis er in einem Lichte steht, das keine Zeit und keine Macht zu trüben vermag. Es ist die Gestalt des platonischen Menschen. Seit *Platon* steht jeder intellektuelle Charakter, der überhaupt diesen Namen verdient, unter dem Schutz dieses großen Erziehers, und damit unter dem erhebenden Schutz einer der größten Gestalten, zu denen die abendländische Menschheit immer wieder aufzusehen hat. Es ist zugleich der Schutz eines Menschen, der ein Politiker größten Stils, also ein Mensch mit Aspekten gewesen ist, die weit über den natürlichen Horizont des eigentlichen Mathematikers hinausreichen.

Und wenn ich nun vor die Frage gestellt werde: '*Warum Mathematik?*', so lautet die erste Antwort so: *Um der intellektuellen Charaktere willen, die sie in jedem begünstigten Falle in einem exemplarischen Sinne erzeugt.*

Ich erläutere diese Antwort durch folgende Erklärungen:

(1) Ich behaupte *nicht,* daß das Studium der Mathematik einen solchen intellektuellen Charakter in jedem Falle erzeugt. Ich denke nicht daran, etwas so Ver-

wegenes zu behaupten. Die unzweideutigsten Erfahrungen würden mich widerlegen. Ich habe es schon angedeutet und spreche hier ganz deutlich aus, was doch nicht verschwiegen werden kann: Das Studium der Mathematik, an welches ich denke, ist grundsätzlich nur für die starken Naturen. Die schwachen löscht es vollends aus. Aber das ist nicht ein Effekt, der auf das mathematische Studium beschränkt ist. Es ist vielmehr ein Effekt, mit welchem grundsätzlich für jedes ernste gründliche Studium von der Art, wie wir es auf unseren deutschen Hochschulen verlangen, oder bis jetzt verlangen durften, gerechnet werden muß. Und es ist überhaupt ein Effekt, auf den wir stets gefaßt sein müssen, wenn das Außerordentliche in irgendeiner Gestalt als Forderung an einen Menschen herantritt. Es bleibt also nichts übrig, als daß wir entweder auf das Außerordentliche überhaupt verzichten oder den Mut haben, die Folgen zu tragen, die in jedem Falle zu tragen sind, wo man ernstlich in seine Nähe rückt.

Es fällt mir immer wieder auf, wie selten es ist, daß dieses grundernste Dilemma so deutlich ausgesprochen wird, wie ich es hier zu formulieren versucht habe. Der Schaden ist unermeßlich groß; denn mehr als die Hälfte aller Klagen, die mit größerer oder geringerer Gemütsbewegung gegen ein Studium von der Art, wie wir es wenigstens bis jetzt für unsere deutschen Hochschulen haben verlangen dürfen, erhoben werden, bricht in dem Augenblick zusammen, wo man sich dieses Dilemma ganz klar gemacht hat. Man klagt in hundert und aber hundert Fällen mit ehrlicher Entrüstung das Studium und die deutschen Hochschulen an, wo eine strengere Nachprüfung zeigt, daß die persönlichen Voraussetzungen gar nicht erfüllt sind, auf die in jedem Falle gerechnet werden muß, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll, nach der Bedeutung der Wissenschaft für das Leben zu fragen. Es versteht sich, daß niemand zu tadeln ist, wenn er, trotz des redlichsten persönlichen Bemühens und des unverdrossensten Kraftaufwandes, schließlich von der Strenge dieser Forderung erdrückt oder wenigstens so gehemmt worden ist, daß er das eigentliche Ziel nicht erreicht, ja vielleicht nicht einmal gesehen hat. Aber zu tadeln ist jeder, der die Wissenschaft und ihre Lehrer für einen Effekt verantwortlich macht, der schließlich seiner eigenen Natur zur Last fällt. Er müßte die Natur anklagen, die ihn so und nicht anders geschaffen hat, wenn diese Klage überhaupt einen Sinn hätte. Dies ist der erste tiefliegende Grund, warum ich ausdrücklich von den intellektuellen Charakteren gesprochen habe, die durch das Studium der Mathematik in jedem *begünstigten* Falle erzeugt werden. Ich habe damit sagen wollen, daß das Studium der Mathematik, auch das ernsteste und gründlichste Studium, immer nur eine notwendige und nicht schon eine hinreichende Bedingung dafür sein kann, daß jemand ein intellektueller Charakter wird.

Der zweite, eben so tiefliegende Grund, der mich zu dieser Einschränkung bestimmt hat, ist der, daß auch da, wo die intellektuellen Kräfte als solche ausreichen, durchaus noch nicht das erzeugt zu werden braucht, was ich einen intellektuellen Charakter genannt habe. Es muß in jedem Falle hinzukommen, daß das Subjekt dieser intellektuellen Begabung zugleich ein qualifizierter

Mensch in dem angegebenen Sinne ist. Sonst wird man stets damit rechnen müssen, daß statt des intellektuellen Charakters, auf den es uns ankommt, nur eine intellektuelle Routine erzeugt wird, die zwar als solche höchst schätzbar sein kann, die aber himmelweit verschieden ist von dem, was wir fordern, und die im vorliegenden Falle auch himmelweit hinter dieser Forderung zurückbleibt.

(2) Ich habe *nicht* behauptet, daß *nur* das Studium der Mathematik intellektuelle Charaktere in dem hier geforderten Sinne hervorzurufen vermag. Ich denke nicht daran, etwas so Hochmütiges zu behaupten. Wo uns auf irgendeiner anderen Basis ein echter intellektueller Charakter begegnet, soll er uns herzlich willkommen sein. Wir Freunde der Mathematik monopolisieren uns nicht. Und wenn in unseren Reihen gelegentlich doch einmal etwas gesagt wird, was einer solchen Monopolisierung entweder gleich- oder nahekommt, so werden wir darum bitten dürfen, daß man uns nicht nach Behauptungen beurteilt, die in irgendeinem Affekt formuliert worden sind, und die wir aus eigener Einsicht zurücknehmen, sobald wir uns auf uns selbst besonnen haben. Wir werden dies um so eher erbitten dürfen, als die Kritik, der wir ausgesetzt sind, immer wieder einmal die Ausmaße annimmt, die auch den gesetztesten Menschen gelegentlich einmal so aufstacheln können, daß er mehr behauptet, als er eigentlich sagen will und als einer strengen Nachprüfung standhält.

Aber das werden wir nun in jedem Falle und ohne eine Spur von Hochmut sagen dürfen, daß das Studium der Mathematik in den begünstigten Fällen, in denen es überhaupt einen intellektuellen Charakter erzeugt, dies in einem exemplarischen Sinne tut. Denn die Strenge, in der hier die Forderungen verwirklicht werden, die wir mit unseren vier Bedingungen an den intellektuellen Charakter gestellt haben, hat in der ganzen uns bekannten Welt ihresgleichen nicht. Sie ist *der* Ruhmestitel der Mathematik.

Es versteht sich, daß dieses Werturteil die Hochschätzung des intellektuellen Charakters impliziert, von der wir in unseren Erklärungen immerfort Gebrauch gemacht haben. Diese Hochschätzung ist selbst ein platonisches Axiom. Ein Axiom! Aber ein Axiom, das nun doch etwas mehr von unserer persönlichen Existenz offenbart, als ein beliebiges Axiom der Mathematik. *Fichte* hat einmal an einer hervorgehobenen Stelle gesagt: 'Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.' Ich widerstehe der Versuchung, diesen Satz hier zu diskutieren; denn eine solche Diskussion würde mich in Erörterungen verwickeln, die mich weit von dem gegenwärtigen Thema abführen würden. Aber von den letzten Axiomen eines Menschen wird jedenfalls das gesagt werden dürfen, was *Fichte* für die Philosophie überhaupt erklärt hat. An der Wahl dieser letzten Axiome entscheidet sich in der Tat, was für ein Mensch man ist. Mit der Entscheidung für *Platon* ist man jedenfalls ein platonischer Mensch. Und der platonische Mensch scheint so standfest zu sein wie der Platonismus selbst. Man wird ihn nicht geistig niederringen, sondern nur dadurch loswerden können, daß man ihn mit dem Platonismus ausrottet.

Oder irren wir uns? Man könnte uns entgegenhalten, daß die Tugenden eines intellektuellen Charakters doch sehr formale Tugenden seien, und daß es mehr als fraglich sei, ob solche formalen Tugenden eine solche Auszeichnung verdienen. Man kann diesen Einwand noch dadurch verstärken, daß man auf den tiefliegenden Unterschied zwischen der platonisch interpretierten Mathematik und gewissen modernen Interpretationen derselben hinweist. Man könnte sich darauf berufen, daß durch die moderne formalistische Auffassung der Mathematik die großartige Gestaltenwelt der platonischen Mathematik vernichtet sei und daß nach diesem Vernichtungsprozeß dieselben Tugenden, die wir an das Studium der Mathematik angeknüpft haben, grundsätzlich auch durch eine unverdrossene Übung im Schachspiel erworben werden können. Hierauf ist Folgendes zu erwidern:

(1) Die angeklagten modernen formalistischen Auffassungen der Mathematik werden niemandem in dem Sinne aufgedrängt, daß die Freiheitsgrade ihrer inhaltlichen Deutung, und damit auch einer Deutung im Sinne der platonischen Gestaltenwelt, dadurch im mindesten beschränkt werden. Im Gegenteil. Durch diese formalistische Auffassung ist nach und nach ein ganz neuer Sinn für die wunderbare Mannigfaltigkeit dieser Deutungen und ihrer Zusammenhänge geschaffen worden. Damit ist in unsere Hände eines der schönsten Geschenke gelegt, die wir nicht nur vor *Platon,* sondern vor allen früheren Geschlechtern und Zeiten voraus haben.

(2) Auch in der strengsten formalistischen Auffassung ist die moderne Mathematik noch immer eine so tiefsinnige Unterhaltung des menschlichen Geistes mit sich selbst, daß das Studium der Mathematik auch in dieser Gestalt mit der ernstesten Arbeit konkurrieren kann, die ihr von denen, die sie entweder gar nicht oder nicht genügend kennen, als Muster entgegengehalten wird.

(3) Ich erinnere noch einmal daran, daß die durch das Studium der Mathematik in dem mir vorschwebenden Sinne hervorgerufenen Tugenden die Tugenden eines qualifizierten Menschen sein sollen. Ich denke, daß es zulässig ist, die Tugenden eines solchen Menschen in jedem Falle als echte Tugenden anzuerkennen. Wer sie trotzdem formal nennen will, soll nicht daran gehindert werden. Der Name ist nicht wesentlich für den, der die Sache sieht und abschätzen kann, wie selten sie ist.

2.

Wir sind mit *Platon* in die Höhe gestiegen. Nun müssen wir noch etwas weiter gehen; denn ganz seines Geistes sind wir erst dann, wenn wir die Mathematik so begründen können, daß wir auf ihre *Schönheit* zurückgehen und nur noch an die Menschen denken, die diese Schönheit so glücklich macht, daß jeder andere Aspekt vor ihren Augen verschwindet.

Hier werden wir nun freilich erst recht auf Widerspruch gefaßt sein müssen. Wir weichen ihm nicht aus, sondern rufen ihn vielmehr selbst in einer der stärksten Gestalten hervor, in welcher er formuliert werden kann. Wir greifen auf eine Erklärung *Fichtes* zurück. Sie stammt aus dem Jahre 1794, genauer aus den bewegten

Tagen unmittelbar vor dem Antritt seines Jenaer Lehramtes, und lautet so: 'Die Wissenschaften sind nicht zu einer müßigen Geistesbeschäftigung und für die Bedürfnisse eines verfeinerten Luxus erfunden. Dann gehörte der Gelehrte gerade in die Klasse, in welche die lebenden Werkzeuge des Luxus, der weiter nichts als Luxus ist, alle gehören; und selbst in dieser dürfte ihm der oberste Platz streitig gemacht werden. Alles unser Forschen muß auf den höchsten Zweck der Menschheit, auf die Veredlung des Geschlechts, dessen Mitglieder wir sind, ausgehen.' Oder — so fahren wir zwar nicht wörtlich, aber pünktlich in seinem Sinne fort — es ist nicht der Mühe wert. Derselbe Gedanke kehrt in der 'Bestimmung des Menschen' vom Jahre 1800 wieder. Hier ist er vielleicht sogar noch etwas schärfer formuliert. 'Auf mein Tun muß alles mein Denken sich beziehen . . . Außerdem ist es ein leeres, zweckloses Spiel, ist es Kraft- und Zeitverschwendung und Verbildung eines edlen Vermögens, das mir zu einer ganz anderen Absicht gegeben ist.'

Wenn das zutrifft, so steht es schlimm um die Sache der reinen Mathematik. Und noch schlimmer steht es um eine Begründung dieser reinen Mathematik, die explizit und ausdrücklich auf jeden Zweckbegriff im Sinne des 'natürlichen' Denkens verzichten will. Wir werden uns also fragen müssen, was wir Platoniker diesem *Fichte* zu antworten haben.

Wir haben ihm Folgendes zu sagen:

(1) Auch wir sind mit ihm und erst recht mit *Platon* davon überzeugt, daß unsere Liebe zur Wissenschaft überhaupt und zur reinen Mathematik insbesondere, wenn sie nicht schließlich in der Luft schweben soll, von einer solchen Beschaffenheit sein muß, daß wir ehrlich zeigen können, daß und in welchem Sinne sie letztlich der Veredlung des menschlichen Geistes dient. Dieses Axiom also haben wir mit *Fichte* gemein; und kein schlimmeres Mißverständnis könnte uns zustoßen, als daß man uns in irgendeinem Sinne mit der Vermutung belastete, daß wir dieses Axiom gern loswerden möchten. Wir denken nicht daran. Wir halten es fest und machen es zur Basis von allem, was wir jetzt zu sagen haben.

(2) Wenn wir dennoch der Fichteschen Erklärung widersprechen und mit *Platon* weit von ihr abrücken, so wird das jetzt offenbar nur dann möglich sein, wenn wir einen Begriff von Veredlung hervorrufen, der die Fichteschen Konsequenzen *nicht* impliziert, sondern so beschaffen ist, daß diese Konsequenzen mit ihm sogar unverträglich sind. Und so ist es nun in der Tat. Der Begriff der Veredlung, den wir jetzt einführen, ist wieder ein echt platonischer Begriff. Wir verzichten darauf, ihn zu definieren; denn dann müßten wir sehr viel weiter ausholen, als wir an dieser Stelle ausholen können. Wir beschränken uns also darauf, eine Konstituente dieses Begriffs hier anzugeben. Und selbstverständlich die Konstituente, die für uns die entscheidende ist.

Im achten Buch seiner Politik, das ganz von platonischen Gedanken erfüllt ist, unterscheidet *Aristoteles* drei Klassen von Dingen: erstens die Dinge, die zur Erhaltung des Lebens erforderlich sind (*τὰ χρήσιμα πρὸς τὸν βίον*),

zweitens die Dinge, die (im Sinn des natürlichen Denkens) der persönlichen Ertüchtigung dienen (*τὰ τείνοντα πρὸς ἀρετήν*), drittens die so genannten 'überflüssigen' Dinge (*τὰ περιττά*). Vgl. Pol. 8 I 4, p. 1337a 41f. Es ist a priori zu vermuten, daß die in diesem Zusammenhang an dritter Stelle höchst überraschend auftretenden 'überflüssigen' Dinge in einem prägnanten Sinne gemeint sind. Und so ist es nun in der Tat. Dieser großartige Term ist offenbar in der platonischen Schule als ein letzter Ausdruck für die Rangordnung der Werte geprägt worden, durch die der platonische Mensch sich grundlegend und radikal von jedem nicht-platonischen Menschen unterscheidet. Wir erklären uns deutlicher. Die Einführung dieser 'überflüssigen' Dinge ist so zu verstehen, daß die Freude an ihnen, die reine, ungetrübte Freude, und die Hingabe an sie, die reine, ungetrübte Hingabe, das letzte Kennzeichen des platonischen Menschen ist.[1]) Beweis: In demselben Zusammenhange hat *Aristoteles* einen unschätzbaren Satz formuliert, der uns die Augen öffnen kann. Er spricht von Menschen mit zwei grundlegenden Tugenden. Es sind die Menschen mit der großen Seele im platonischen Sinne (die *μεγαλόψυχοι*) und mit der Geisteshaltung, die im platonischen Sinne das Kennzeichen des 'freien' Menschen (des *ἐλεύθερος*) ist. Von diesen Menschen sagt er ausdrücklich, daß es ihnen am allerwenigsten ansteht, überall nach dem Nutzen zu fragen. Pol. 8 III 2, p. 1338b 1ff.: *τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἁρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθέροις.*

Wir dürfen noch einen Schritt weitergehen. Wir dürfen sagen, daß von dem platonischen Menschen erwartet wird, daß er auf einer gewissen Stufe des Lebens überhaupt nicht mehr nach dem 'Nutzen' fragt, und daß er die Höhe des Lebens erst dann erreicht hat, wenn er auf dieser Stufe steht. Denn dann und nur dann ist er fähig zu sehen, daß es gewisse letzte Werte gibt, die man genau daran erkennt, daß sie überhaupt keinen 'Nutzen' stiften und dennoch der höchsten Mühe wert sind. Und dann und nur dann, wenn man diese Werte gesehen hat, und sich ihnen mit ganzer Seele hingibt, ist man ein vollwertiger platonischer Mensch.

Wir interpretieren hier nichts in den Platonismus hinein, was nicht in seiner Tiefe enthalten ist. Wenn *Aristoteles* an der hervorgehobenen Stelle sich etwas gedämpfter ausdrückt, so muß man wissen, daß diese edle gedämpfte Sprache die selbstverständliche Ausdrucksart dieses merkwürdig unpathetischen und wunderbar disziplinierten Menschen ist. Und noch etwas mehr kann auch in diesem Zusammenhange gesagt werden. Wir greifen, um dies auszusprechen, auf den platonischen Freiheitsbegriff zurück. Wer uns pünktlich sagen will, was er unter Freiheit versteht, muß uns wenigstens deutlich sagen

---

1) Herrn Prof. *Schöne* in Münster verdanke ich hierzu eine philologische Mitteilung, die ich meinen Lesern nicht vorenthalten möchte. Ich bin durch ihn darauf aufmerksam gemacht worden, daß *Aristoteles*, als er sich an der hervorgehobenen Stelle für *περιττός* entschied, es vielleicht als einen glücklichen Zufall empfunden hat, daß dieses Wort schon in der Sprache seiner Zeit nicht nur das Überflüssige bedeutete, sondern auch zur Bezeichnung des Überragenden und Ungemeinen verwendet werden konnte.

können, wo*von* und wo*zu* der Mensch befreit sein soll, der dieses Prädikat verdient. Diese Antwort ist *Platon* uns nicht schuldig geblieben: Frei ist ein Mensch im platonischen Sinne dann und nur dann, wenn er sich auf die Stufe des Lebens erhoben hat, auf der er von allen Nützlichkeitsbegriffen im Sinne des natürlichen täglichen Lebens befreit ist, so befreit, daß sie im wesenlosen Scheine unter ihm liegen. Und nun: Wo*zu* ist der Platoniker befreit? Antwort: Zur Erschauung der Dinge, deren Werthaftigkeit darin besteht, daß man sie überhaupt erst zu sehen bekommt, wenn die Frage nach dem 'Nutzen' nicht mehr existiert. Es sind die Dinge, die entweder überhaupt nicht erscheinen oder in dem Auge des Geistes gespiegelt werden, welches das Auge des echten Platonikers ist.

(3) Auf dieser Basis können wir nun auch ganz deutlich sagen, warum uns die reine Mathematik vor jeder anderen Gestalt derselben so sehr am Herzen liegt, und warum wir mit ganzer Seele wünschen, daß die Jugend, die deutsche Jugend nicht ausstirbt, die hier grundsätzlich ebenso fühlt wie wir. Auf der Stufe, auf der wir jetzt stehen, oder lieber auf der Stufe, auf die wir uns durch *Platon* haben hinaufheben lassen, liegt uns die reine Mathematik darum und nur darum so sehr am Herzen, weil sie so unvergleichlich '*schön*' ist. Und warum ist sie so unvergleichlich 'schön'? Darum und nur darum, weil sie in einem so unvergleichbaren Sinne der '*Ehre des menschlichen Geistes*' dient.

Darum sind wir Platoniker. Und darum werden wir, wenn uns nicht alles geraubt wird, was wir, unter dem Schutz der Überlieferung, die uns emporgetragen hat, bis jetzt für lebenswichtig gehalten haben, Platoniker bleiben, solange wir atmen und urteilen dürfen. Wir werden mit *Platon* daran festhalten, daß es Dinge gibt, die uns nur darum so tief ergreifen, weil sie so schön sind, und daß sie nur darum so schön sind, weil sie keinem anderen Zweck als der Ehre des menschlichen Geistes dienen. Und mit *Platon* werden wir zugleich daran festhalten, daß die reine Mathematik in der Rangordnung dieser edlen Dinge auf einer der obersten Stufen steht. *Aristoteles* hat seine großartigen Erklärungen über die Stellung der Metaphysik im Gefüge der Wissenschaften mit dem ebenso großartigen Satz geschlossen: 'Notwendiger zwar ist jede andere Wissenschaft; aber edler ist keine' (*ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία,* Met. A 2, p. 983a 10f.). Wir werden für unsere Mathematik mit demselben Ethos dasselbe behaupten.

(4) Wir werden uns also auch aus keinem anderen Grunde für diese Mathematik begeistern, als aus der reinen Freude an ihrer Schönheit. Wenn *Fichte* für diese Freude keinen Sinn gehabt hat, so liegt das an ihm und nicht an der Mathematik. Eines schickt sich nicht für Alle; und im geringsten verlangen wir nicht, daß diese Freude jedermanns Freude sein solle. Wir denken also auch nicht daran, die ganze Welt um uns herum in dem hier angezeigten Sinne platonisieren zu wollen. Wir kennen uns besser, als mancher uns zutraut, und erst recht etwas besser, als mancher von denen, für welche wir werden sagen dürfen, daß sie uns ganz bestimmt *nicht* kennen.

Aber was wollen wir denn dann? Ein auserwähltes Volk im Volke konstituieren? Ja und nein, wie man es versteht. Wir wollen es ganz sicher nicht im Sinne eines hochmütigen Separatismus, und überhaupt nicht im Sinn eines Separatismus, der in einem rechtschaffenen Sprachgebrauch diesen Namen verdient. Wir wollen mit unserem Platonismus dem deutschen Volke genau so angehören, genau so eng und fest mit ihm verbunden sein, wie irgendein Nicht-Platoniker. Aber wir wollen in der Tat aus diesem Volk eine geistige Sturmschar hervorrufen, die von dem Anhauch des Platonismus so inspiriert ist, wie wir selbst.

Goethe hat einmal zu Eckermann gesagt, er habe sein ganzes Denken und Dichten und überhaupt seine Existenz eigentlich immer nur symbolisch betrachtet. Wir werden diese schöne Erklärung auf uns selbst übertragen dürfen. Wir werden also sagen dürfen, daß wir uns mit unserer platonischen Freude an der platonischen Mathematik und mit dem platonischen Willen zu ihrer Erhaltung und zur Erziehung der Jugend im Geist dieser Freude ganz wesentlich als symbolische Menschen fühlen. Das soll heißen: als Menschen, in denen eine bestimmte Gestalt des menschlichen Geistes stellvertretend für die anderen existiert, die zu dieser Gestalt *nicht* den Zugang haben. Das ist nicht Hochmut. Es ist vielmehr die einzige Form von Selbstbeurteilung, die für einen charaktervollen Menschen noch übrig bleibt, der sich zu etwas Bestimmtem berufen fühlt und sich mit diesem Berufungsgefühl in ein größeres Ganzes einordnen will. Denn diese Einordnung ergibt sich auf diesem Wege von selbst. Mindestens in folgendem Sinne. Wir werden berechtigt sein zu glauben, daß wir unserem Volk, auch in dem gegenwärtigen gemütsbewegten Zustande, auf die Dauer besser dienen werden, wenn wir in diesem symbolischen Sinne befestigte Platoniker bleiben und die deutsche Jugend in unseren Händen, so weit es in unseren Kräften steht, für diesen Platonismus gewinnen, als wenn wir, um irgendeinen Anschluß zu erreichen, nun plötzlich zu zeigen versuchen, daß wir auch ganz anders können. Denn was wir damit wirklich zeigen, ist nur dies, daß wir nicht die standfesten Menschen sind, die *Platon* für sein Reich verlangt, sondern ein Rohr, das im Winde schwankt.

Von *Goethe*, dem niemand nachsagen kann, daß er in irgendeinem Augenblicke seines Lebens den *ganzen* Menschen aus den Augen verloren habe, haben wir aus den Wanderjahren des Wilhelm Meister, also aus seiner letzten Zeit, den schönen Satz: 'Eines recht können und wohl verstehen ist besser, als Halbheit im Hunderfältigen.' Auch diesen Satz werden wir uns aneignen dürfen. Wir werden denken dürfen, daß wir mit dieser einen Leistung, wenn sie nur wirklich die Leistung eines ganzen charaktervollen Menschen ist, dem deutschen Volke besser dienen, als mit irgendeiner Zersplitterung unserer Kräfte und unserer Existenz, die uns in einen Komplex von Teilfaktoren auflöst, von denen keiner das bedeutet, was nur unsere unzersplitterte Kraft, unsere unzersplitterte Existenz im besten oder auch schon im günstigen Falle bedeuten kann.

Und was wir so für uns selber annehmen, das müssen wir auch für unsere deutsche Jugend erwarten dürfen. Auch für die deutsche Jugend des dritten Reiches. Wir müssen erwarten dürfen, daß auch aus ihr mit den Menschen, die nach diesem platonischen Bilde geformt sind, die hochwertigen Menschen hervorgerufen werden, auf die auch das deutscheste Volk und das deutscheste Reich in keinem Falle verzichten kann. Wir glauben an diese deutsche Jugend und rufen sie auf, in diesem schönen platonischen Sinne nun auch an sich selber zu glauben. Der Weg des Geistes ist der Umweg. Der Umweg, den niemand sich ungestraft erspart, der zugleich ein geistig wesentlicher Mensch und ein Mensch mit der Wirkung aufs Leben sein will. Nur der Mensch, der selbst einmal in dem Lichte gestanden hat, in welchem er alles vergessen konnte, was von diesem Lichte verschieden ist, wird hernach auf andere so wirken können, daß sie selber erleuchtet werden und selber fühlen, wie schön es ist, ein solcher erleuchteter Mensch zu sein. Darum lassen wir uns den Glauben nicht nehmen, daß wir in *jeder* deutschen Jugend auf die schönen Gestalten treffen, die sich für die reine, platonische Mathematik einer reinen, platonischen Liebe begeistern lassen.

(5) Und nun noch ein Wort über den Luxus und Müßiggang, die *Fichte* in seine Erklärung über die Bestimmung der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Menschen einzuflechten für gut befunden hat. Wir schicken eine Erklärung über die Muße voran, auf die wir Platoniker allerdings in keinem Falle verzichten können; denn diese Muße ist eine notwendige Bedingung für jedes Forschen, das sich durch gründliche Resultate hervorheben soll. Und nur in der Konzentration, die diese Muße gewährt, können die edlen Werke entstehen, die der Wissenschaft und dem menschlichen Geist zur Ehre gereichen. Wer diese Muße Müßiggang nennt, tut es auf seine und nur auf seine Gefahr. Und erst recht ist dies für den zu behaupten, der die ungeteilte Hingebung an die Aufgaben der reinen Erkenntnisgewinnung mit der Begeisterung für einen Luxusartikel verwechselt. Er beweist damit nur, wie sehr ihm noch das Auge fehlt, dessen Existenz und ununterbrochene Übung den Menschen überhaupt erst zum Platoniker macht.

Wenn wir nun zum zweiten Mal gefragt werden: '*Warum Mathematik?*', so ist uns die Antwort vorgezeichnet. Sie lautet so: *Um der Menschen willen, die von der Schönheit dieser Mathematik so erleuchtet sind, daß diese Frage für sie nicht mehr existiert.*

Ein letztes Wort, auf die Schule bezüglich, wird hier noch anzuschließen sein. Die Liebe zu einer edlen Sache pflegt mit der Vertiefung in diese Sache zu wachsen. Dies gilt auch von der Liebe zur Mathematik. Es gilt von dieser Liebe sogar in einem exemplarischen Sinne. Dann aber wird alles davon abhängen, daß die Möglichkeit zu einer solchen Vertiefung nicht erst auf unseren Hochschulen geschaffen, sondern schon in unsere Schulen hineingelegt wird; denn es handelt sich um eine

Geisteshaltung, die gar nicht früh genug eingeübt werden kann. Hierzu ist nun zum zweiten Mal die edle platonische Muße erforderlich, ohne die es auf keiner Stufe des Lebens eine solche Vertiefung gibt. Nur eine Schule, die der Mathematik diese Muße zuwenden kann, wird ein Geschlecht heranbilden können, in welchem immer wieder einmal diese Liebe so aufleuchtet, daß sie selber die schönste Antwort ist auf die Frage: Warum Mathematik? Und eine Jugend von dieser besten Art wird auch dem dritten Reich nicht fehlen dürfen. Sie wird ihm deshalb nicht fehlen dürfen, weil sie in sich so wertvoll ist, daß wir uns nicht vorstellen können, daß irgendein Reich, das die Möglichkeit hat, eine solche Jugend heranzubilden, von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch macht.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

PHILOSOPHIE

Von Franz Josef Brecht

Die Bewegtheit des gegenwärtigen Philosophierens bekundet sich oft mehr als im schöpferischen Gestalten eigener 'Systeme' in den Versuchen einer produktiven Zu- und Aneignung vergangenen Denkens. Es ist dabei kennzeichnend für die innere Gerichtetheit des gegenwärtigen Philosophierens selbst, welchen Bildern der Vergangenheit verehrende Hingabe und Forschung zuteil wird. Aber neben dem Ringen um das Verständnis der Einzelnen wird auch der Versuch gewagt, den Ablauf der *Philosophiegeschichte* selbst geschichtsphilosophisch zu begreifen; in dieser Richtung laufen die Absichten *Kafkas* (1); er glaubt als phänomenologische Struktur der Philosophiegeschichte eine für Altertum, Mittelalter und Neuzeit formal und inhaltlich übereinstimmende Gliederung in je fünf Perioden aufweisen zu können.

Fruchtbarer als solche mehr formalen und keineswegs sicheren Konstruktionen erscheint uns das tiefe Sicheinlassen in das Philosophieren der Einzelnen. Als kaum durchdringliche Gestalt ragt neben Heraklit aus dem Beginn des abendländischen Philosophierens *Parmenides* auf. Ganz anders als Heraklit, der das deutsche Denken immer von neuem erregte, steht es mit Parmenides: Hegel ist der erste gewesen, der ihn produktiv verstanden und sich angeeignet hat, und zugleich der einzige bis zu Nietzsche hin. Entscheidend wurde sein Verständnis erst durch Reinhardts in mehrfacher Hinsicht eröffnendes Buch 'Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie' (1916) gefördert; ein philosophisch fundamentales Eindringen aber ermöglichte erst Heideggers Wiederaufnahme der parmenideischen Seinsproblematik. Auf Reinhardt und Heidegger ruht nun der neue Beschwörungsversuch dieser rätselhaften Gestalt, den *K. Riezler* vollzogen hat (2); sein Buch, von hoher philosophischer Haltung, bedeutsam in gleicher Weise durch die Energie des Fragens wie die Empfindung einer letzten Ferne, gibt die Fragmente in neuer Ordnung und ihre Übersetzung und vertieft die Interpretation durch die Einbeziehung der Geschichte der Seinsfrage.

Diese ist in der hellenistisch-römischen Lebensphilosophie, wenn überhaupt, nur noch in sehr abgeglittener Form lebendig. *Seneca* etwa wird von *U. Knoche* in einer ansprechenden Skizze (3) mit Recht unter dem Blickpunkt gesehen, daß er die philosophische Aufgabe in der Kunst einer ideell beherrschten Lebensgestaltung sah und

selbst 'das Ethos des philosophischen Berufs wieder als Beispiel und Forderung' aufrichtete.

Welche ganz andere und ursprüngliche *philosophische* Tiefe zeigt gegen Seneca der große deutsche *Kardinal Nikolaus von Cues*, dessen wirkliche Bedeutung für die geistige Geschichte Deutschlands eben erst sich langsam offenbart. Einen Beitrag zu dieser Erkenntnis versucht auch R. *Odebrecht* in einer anregenden Schrift zu geben (4) — insbesondere die Deutschheit der cusanischen Probleme und seiner kreishaften Denkform zu erweisen. 'Nur dann erst' (!), sagt der Verfasser im Vorwort, 'wenn wir eingesehen haben, was den deutschen Geist in jener fruchtbaren Zeitspanne von Meister Eckehart bis zum Görlitzer Schuster tiefinnerst bewegt hat, bevor noch der tötende Rationalismus Deutschland überschwemmte, kann systematische Arbeit mit Erfolg geleistet werden'. Erst die kritische Ausgabe der Heidelberger Akademie wird die sichere Basis liefern für eindringlichere Erhellungen des cusanischen Philosophierens.

Nennen wir die Namen der Philosophen, um die sich deutend und verstehend die im folgenden noch anzuzeigenden Arbeiten bemühen, so verspüren wir auch weiterhin die gesammelte Luft spezifisch deutschen und nordischen Grübelns: Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey. Sie sind die Ahnen des gegenwärtigen existenziellen Philosophierens. Mit außerordentlichem Takt hat *F. C. Fischer* (5) in psychologisch feinsinniger Weise die Persönlichkeitsstruktur *Kierkegaards* zu analysieren versucht, indem er Querschnitte durch seine Existenz- und Erlebniskreise legt. Er begreift dabei die Grundhaltung Kierkegaards als die der Nullpunktexistenz, indem er einen Ausdruck von Kierkegaard selbst deskriptiv auf die anschaulichen Fundamente im eigenen Sein Kierkegaards zurückführt. Diese Nullpunkthaltung zeigt sich als Ambivalenz in der Sphäre des Gefühls und der Anschauung, als Dialektik in der Sphäre des Geistigen, als Problematik in der Sphäre des sozialen Handelns und als 'Geistigkeit' in der Sphäre der Religion. Psychologisches Verstehen dieser Art — hier im wesentlichen orientiert an der Individualpsychologie Adlers, wie ein früherer Versuch der psychologischen Deutung Kierkegaards durch Vetter an der Psychoanalyse Freuds — geht mehr auf ein erledigendes Erklären Kierkegaards als auf existenzielle Aneignung. Obwohl sich der Verfasser dieser Grenzen seines analytischen Aufhellens bewußt ist, wird die Frage wachbleiben, ob in solcher Art die Existenzform Kierkegaards in eigentlicher Weise zum Verständnis gebracht werden kann. Uns scheint, daß es nicht darauf ankommt, durch eine jederzeit mögliche psychologische Analyse der Persönlichkeitsstruktur — und sei sie noch so zurückhaltend und geschmackvoll — eine Erscheinung von der Mächtigkeit Kierkegaards sozusagen abzudrängen, als vielmehr seinem Denken und dessen Gehalten selbst sich aussetzend standzuhalten.

In dieser Richtung mindestens hält sich die Arbeit von *E. Emmerich* über *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches* (6). Sie stammt aus der Fragehaltung der Phänomenologie Heideggers in der Modifikation durch O. Becker (der soeben auf der Tagung der Kantgesellschaft in einem wichtigen Vortrag die Philosophie Heideggers aus dem germanischen Lebensgefühl der Edda deutete). Schon die Gliederung zeigt diese Herkunft deutlich: ein erster Teil behandelt die Wahrheit der Alltäglichkeit (Wahrheit: das Festgemachte, Wahrhaftigkeit: das Wollen des Festgemachten), ein zweiter die ursprüngliche Wahrheit der Philosophie. Hier wird die existenzialanalytische Fragestellung Heideggers überschritten, sofern in der Nachfolge Beckers naturhaftes und historisches Dasein als gleichursprünglich angesetzt werden (was Becker in dem erwähnten Vortrag soeben als Entwurf einer Zweipol-Metaphysik ausarbeitete), während für Heidegger das naturhafte Dasein nur eine Vorform des historischen sei. Eine besondere Leistung dieser

ständig mit dem Wahrheitsbegriff der griechischen Philosophie, insbesondere des Aristoteles sich immanent auseinandersetzenden Analysen ist die erstmalige Einsicht in die notwendige Stellung der Ewigen Wiederkunft im Ganzen der Philosophie Nietzsches. Diese Analysen geben für eine produktive Verarbeitung des Denkens dieses ungeheuren Menschen wertvolle Möglichkeiten.

Wie Kierkegaard und Nietzsche, so ist auch der ihnen in wissenschaftsgebundener Form verwandte *Dilthey* eine weiterzeugende Potenz im gegenwärtigen Denken geworden. Mit großer Spannung und Freude greift jeder, der ihn liebt und verehrt, zu den von *Clara Misch,* der Tochter Diltheys, herausgegebenen *Briefen und Tagebüchern des jungen Dilthey* (7); das schöne mit einem Jugendbildnis des Denkers geschmückte Buch ist in der Tat ein reizvolles und liebenswertes Geschenk; zeigt es doch aufs fesselndste das Werden und Ringen eines zu ungewöhnlicher Tiefe reifenden Denkers, dessen Wirkungsmacht sich gerade heute voll entfaltet. Interessant ist es auch durch den Ertrag, der aus ihm für die geistige Entwicklungsgeschichte Deutschlands in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu gewinnen ist.

Zur Aufhellung der erkenntnistheoretischen Grundgedanken *Diltheys* gibt die als Dissertation sehr anerkennenswerte Arbeit von *C. Cüppers* (8), welche sie in ihrem historischen und systematischen Zusammenhang sorgfältig und umsichtig darstellt, wertvolle Beiträge. Die Eigenständigkeit Diltheys wird mit Recht nachdrücklich betont, und die Forderung einer Anlyse, die sich nicht durch schematische und inadäquate Kennzeichnungen ihre Leitbegriffe vorgeben läßt, verwirklicht. Um in der heutigen Situation philosophisch relevant zu werden, müßten die Erörterungen freilich noch in radikalere Schichten vorgetrieben werden, was indes von einer Dissertation füglich nicht verlangt werden kann.

Die gegenwärtige deutsche systematische Philosophie läßt ein von H. Schwarz herausgegebenes Sammelwerk von ihren Gestaltern selbst darstellen. Aus dem zweiten Band liegen uns zwei Sonderausgaben vor: *Heinrich Rickert* (9) hat in instruktiver Weise gezeigt, in welcher Richtung er die Behandlung der systematischen Probleme der Philosophie für notwendig hält; *Ludwig Klages* (10) gewährt unter dem Titel 'Geist und Leben' einen fesselnden Einblick in das zentrale Problem seines Denkens.

Damit sind wir bei den systematischen Arbeiten. Das Höchste, was Philosophie sein kann, ist *Metaphysik. S. Behn* will in sie einleiten (11); er besorgt dies so, daß er erst auf den letzten hundert Seiten des Buches die eigentlich metaphysischen Probleme einführt, während alles andere der Vorbereitung dient; dies gilt selbst noch von dem Abschnitt über 'Grundprobleme der Metaphysik'; daß indes uns das ganze Werk, wie anregend es auch sei, kaum da und dort als wirkliche Metaphysik anspricht, hängt wohl mit der eigentümlichen Vorstellung von Metaphysik zusammen, welcher der Verfasser huldigt: 'wo logisch regelrechte, idealiter richtig konstruierte Gebilde auch über die echten Tatsachen hinüber auf die Weltwirklichkeit zutreffen, das sollte künftige Metaphysik ergründen' (57). Wie hier, so ist überall 'Metaphysik' im Grunde als eine in den Aussageformen der Konsequenzlogik gegenständlich lehrbare Disziplin der Philosophie gesehen — eine Anschauung, von der wir schon durch die Idee der Philosophie selbst geschieden sind.

Mehr wirkliche Metaphysik steckt in *A. Gehlens* '*Theorie der Willensfreiheit*' (12). Die zwei metaphysischen Grundgedanken, die sie beseelen, faßt er selbst in der Vorrede so zusammen: 'der erste besagt, eine jede Reflexion über das Freiheitsproblem sei im Grunde ein abstrakter Versuch, sich selbst zu befreien ... Der andere zeigt, daß die

Lösung des Problems in der Herstellung eines Zustandes der Person liegt, in dem es nicht mehr gedacht werden kann: diesen Zustand durch das Denken über Freiheit hindurch heranzuführen, ist die eigentlich philosophische Aufgabe.' Hier geschieht also im Philosophieren Freiheit im Menschen selbst; daß die Untersuchung mit den Mitteln einer idealistischen Begrifflichkeit und Fragestellung arbeitet, in entscheidender Orientierung an Fichte, und schwer belastet ist mit historischen Zitaten, ist demgegenüber sekundär. Wie sehr dieses Denken in das wirkliche Verstehen von Freiheit vorgedrungen ist, mag für den Wissenden folgender Satz zeigen: Freiheit ist 'nicht Reaktivität, nicht Wahlfreiheit, nicht Willkür und — nicht Wesensgemäßheit, sofern man dabei ein objektives, definierbares, fertiges «Wesen» annimmt. Denn Freiheit ist gerade ein Verhältnis des Wesens zu sich, Aneignung seiner selbst'. Daß diese Freiheit aber *ist* als verstehender Entwurf des eigensten Seinkönnens nur in der lichtenden Erhellung und entschlossenen Übernahme dessen, was ich immer schon bin, mit anderen Worten, daß Existenzialität — denn dies ist Freiheit — nur ist auf dem Grunde der Faktizität, das steht für uns heute gültiger bei Heidegger und Jaspers als in den schwer drapierten Metaphysiken Fichtes und Schellings. Was aber der Verfasser als logisch zwingende Beweise einer wissenschaftlichen Philosophie ansieht, sind im Grunde die alle zwingende Wißbarkeit übergreifenden Erhellungen des menschlichen Seinsgrundes durch ein für Transzendenz offenes dialektisch philosophierendes Dasein. Die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit ist logisch zwingend gerade nicht zu beweisen.

Neben diesen zwei Werken zur Metaphysik sind zwei zur Ästhetik und Kunstphilosophie anzuzeigen; mit *Bäumlers 'Ästhetik'* (13) wird der erste Band des 'Handbuches der Philosophie' vollständig, dessen vier erste Bände nun geschlossen vorliegen. Zum Ruhme dieses monumentalen Unternehmens selbst braucht heute nichts mehr gesagt zu werden. Bäumlers 'Ästhetik' ist zwar infolge der Berufung des Verfassers auf den Lehrstuhl für politische Pädagogik an der Berliner Universität nicht eigentlich zu Ende geführt. Immerhin zeigt ein gedankenreiches Nachwort die Grundlinien der geplanten Fortsetzung. Die beiden ausgearbeiteten Abschnitte behandeln 'Die Idee des Schönen' und den 'Begriff der Kunst', beides nicht in systematischer, sondern in geschichtlicher Orientierung. Der Grundgedanke ist, die Feindschaft und Verflechtung dieser beiden Grundweisen ästhetischen Denkens: Der Schönheitsmetaphysik und der Kunsttheorie, zu zeigen. Jene, von Platon grundgelegt, gipfelnd in Plotin, weiterwirkend in Augustin und dem augustinischen Mittelalter und der neuplatonischen Renaissance, wird dabei von Bäumler mit einer leisen Gereiztheit behandelt; seine Sympathie gilt offenbar der kunsttheoretischen Linie, die von Aristoteles ausgeht, im Autor *περὶ ὕψους*, bei Quintilian und Vitruv weiterwirkt, mit Alberti, Dürer, Leonardo, Vasari und Scaliger bereits die moderne Kunsttheorie inauguriert.

Ganz anders angelegt ist *Lützelers Einführung in die Philosophie der Kunst* (14); er gibt nicht eine Geschichte 'ästhetischer' Theorien, sondern einen höchst instruktiven, streng gegliederten systematischen Querschnitt durch die im eigentlichen Sinne kunstphilosophische Problematik. So behandeln die ersten acht Kapitel die zentralen Fragen aus einheitlicher Grundanschauung heraus, nämlich die Philosophie des Kunstwerks (Kunst als objektivierten Geist in Abgrenzung von Natur und Wissenschaft; Teilhabe an der Wirklichkeit; Form, Werkstoff, Sinngesetz, Rangstufen der Kunst); erst die Kapitel 10—12 gehen, übrigens mit derselben Klarheit, umfassenden Verarbeitung der gegenwärtigen Forschung und Veranschaulichung durch Beispiele wie die früheren Kapitel, auf die soziologisch-psychologischen Probleme ein (Quellen der Kunst, den künstlichen Schaffensvorgang, die Erfassung der Kunst); schließlich werden noch die Fragen einer

Kunstmetaphysik und Kunsttheologie berührt. Das Ganze ist im Sinne einer 'Einführung' als außerordentlich geglückt zu bezeichnen.

Mit *Stenzels 'Philosophie der Sprache'* (15) kehren wir noch einmal zum 'Handbuch der Philosophie' zurück. Hier wird Sprache mit großer und nachhaltiger Entschiedenheit als klang- und wortgewordener Geist eines Volkstums gefaßt. Darin liegt begründet, daß in dieser Sprachphilosophie wie in keiner bisherigen auch das Lautlich-Klangliche, Gebärdenhafte der Sprache, das Melodische des Satzes z. B., in fruchtbarster Weise zur Geltung kommt. Der Reichtum der Themata und Gesichtspunkte beeinträchtigt dabei die Gründlichkeit und Genauigkeit der vorbildlichen Analysen nicht. Man spürt überall, daß ein Mann hier philosophiert, der selbst durch vielfältigen liebevollen Umgang mit Sprachen vertraut ist und zumal den tiefsinnigen Bildern und dem unerschöpflichen Leben seiner Muttersprache mit verstehender Innigkeit nachgeht. Ich nenne einige Themen: Sprache als Zusammenhang, als Ausdruck, als Bezeichnung, Sprache und Gemeinschaft, Echtheit der Sprache, Sprache und Logik; Grundbedeutung, Bedeutungswandel, übertragene Bedeutung; Alltagssprache; Muttersprache. — Jeder, der seine Muttersprache liebt, wird durch das gründliche Studium dieses Buches diese Liebe auch durchsichtig machen und fühlen; der Sprachlehrer wird außerdem auch für den Unterricht vielfache Förderung erfahren.

Schließlich sei auf einen Vortrag von *H. Reiner* (16) hingewiesen, der (mit einer Überfülle überflüssiger Ausrufezeichen) in spürbar ehrlichem Ringen die Grundfrage der Universität und ihrer Erneuerung, nämlich die *Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität* behandelt. Die Grundlagen dazu liefern ihm Scheler und Heidegger und das Erlebnis des Fragwürdigwerdens der Wissenschaft im Weltkrieg; die 'Objektivität' wird hier in ihrem menschlichen Sinn gesucht, nicht als bodenlose Abstraktion. Von ihr befreit das wahrhaft existenzielle Denken — nicht freilich das heute üblich gewordene leere und lärmende Gerede über Existenz und existenziell.

1. *G. Kafka, Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte.* VI, 66 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1933. *RM* 3,20. — 2. *K. Riezler, Parmenides.* 99 S. Frankfurt, V. Klostermann 1934. *RM* 6. — 3. *U. Knoche, Der Philosoph Seneca.* 32 S. V. Klostermann 1933. *RM* 2. — 4. *R. Odebrecht, Nikolaus von Cues und der deutsche Geist.* 56 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1934. *RM* 2,80. — 5. *F. C. Fischer, Die Nullpunkt-Existenz, dargestellt an der Lebensform Sören Kierkegaards.* 224 S. München, C. H. Beck 1933. *RM* 7. — 6. *E. Emmerich, Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches.* 117 S. Halle a. d. S. M. Niemeyer 1933. *RM* 2,80. — 7. *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern* 1852—1870, zusammengestellt von *Clara Misch, geb. Dilthey.* V, 317 S. Leipzig, B. G. Teubner 1933. *RM* 5,60, geb. *RM* 6,80. — 8. *C. Cüppers, Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken W. Diltheys.* VII, 152 S. Leipzig, B. G. Teubner 1933. *RM* 6,40. — 9. *H. Rickert, Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus.* 69 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1934. *RM* 3. — 10. *L. Klages, Geist und Leben.* 49 S. Junker & Dünnhaupt 1934. *RM* 2,20. — 11. *S. Behn, Einleitung in die Metaphysik.* XVI, 327 S. Freiburg, Herder & Co. 1933. *RM* 6,80. — 12. *A. Gehlen, Theorie der Willensfreiheit.* X, 166 S. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1933. *RM* 6. — 13. *A. Bäumler, Ästhetik.* 104 S. München, R. Oldenbourg 1934. *RM* 4,30. — 14. *H. Lützeler, Einführung in die Philosophie der Kunst.* 95 S. Bonn, P. Hanstein 1934. *RM* 3. — 15. *J. Stenzel, Philosophie der Sprache.* 116 S. München, R. Oldenbourg 1934. *RM* 5. — 16. *H. Reiner, Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität.* 48 S. Halle a. d. S., M. Niemeyer 1934. *RM* 1. —

KUNSTWISSENSCHAFT

Von Heinrich Lützeler

Die deutsche Kunstwissenschaft der letzten dreißig Jahre ist in ihren reifsten Leistungen Wissenschaft vom deutschen Menschen gewesen: nämlich in den Büchern von Dehio und Wölfflin. So setzt sie denn eine große Überlieferung fort, wenn sie heute mit neuer frischer Eindringlichkeit fragt:

Was ist deutsch in der Kunst? Diese Frage kann nur dann sachgemäß beantwortet werden, wenn zunächst einmal die Hauptwerke der deutschen Kunst dargeboten sind. Das tut *Paul Schultze-Naumburg* (1) in einer guten und billigen Ausgabe. Der Text, gegen die händlerisch-liberalistische Entartung der Gegenwart gerichtet, ist warm und persönlich vor allem dort, wo er vom Handwerklichen und von den verschiedenen Gestaltungen des Bauernhauses spricht; im ganzen aber vermag er nicht ein Gesamtbild deutschen Wesens zu erwecken und bleibt auch manchen Einzelphänomenen gegenüber untief (z. B. deutsche Mystik, Bamberger Sibylle, Barock), mehr positivistisch aufreihend als zu einer existentiellen Auslegung zusammenschließend. — Hier bietet *Bruno E. Werner* (2) die richtige Ergänzung. In meisterlicher Knappheit beschreibt er von den führenden Werken her das Wesen der deutschen Kunst: in ihren besonderen Neigungen (zum radikal Ausdrucksmäßigen, zur Polyphonie, zum Unendlichen usw.), in ihren notwendig-fruchtbaren Spannungen (zwischen dem germanischen und dem mittelmeerischen Geist), in ihren entwicklungsgeschichtlichen Gesetzlichkeiten (die letzte Stilstunde als größte; Gleichzeitigkeit von Vorgestern und Übermorgen), in ihren leicht zu mißdeutenden Zügen (Pamphletistisches vom XIV. Jahrh. bis zur Gegenwart). In kurze Abschnitte gegliedert, ist das Buch für die Schule vorzüglich geeignet, zumal es das packende Gesamtbild aus vielen vorzüglich dargestellten Einzelheiten entwickelt (herrliche Bemerkungen z. B. über Backsteingotik, Hugo van der Goes, Barocktreppen usw.). Übrigens deckt sich Werners Anschauung von deutscher Kunst durchweg mit Bertrams Anschauung von deutscher Musik und Dichtung (Deutsche Gestalten. Leipzig 1934). Kühn ist Werners reiche Bejahung heutiger deutscher Kunst, die auch weithin stammlich-bodenständig sei; hier wünscht man sich allerdings genauere Begründung, so sicher es auch ist, daß heute viele der gegenwärtigen Kunst Unrecht tun.

Diese Gesamtbetrachtungen der deutschen Kunst werden ergänzt durch die Betrachtung von *Einzelwerken deutscher Kunst. Hans Jantzen* (3) zeigt die Zugehörigkeit des Straßburger Münsters zu einer kernhaft alemannischen Kulturlandschaft auf, indem er einen reich bebilderten und vor allem baugeschichtlich klärenden Führer durch dieses Meisterwerk der Gotik schafft. *Karl Dinklage* und *C. Theodor Müller* (4) beweisen in umfassender Auseinandersetzung die deutsche Herkunft des Veit Stoß (gegen alle Behauptungen von seiner polnischen Abstammung) und erzählen die schicksalsvolle Geschichte seines Hauptwerkes, des Hochaltars in der Marienkirche zu Krakau; wenn man von neuem das Gesicht des deutschen Mannes und des deutschen Mädchens in seinen höchsten Möglichkeiten erfahren möchte, dann schaue man sich die wunderbaren Fotos jenes Krakauer Altars in diesem Meisterwerk strenger wissenschaftlicher Forschung an. Wiederum mehr ein Kunstführer ist *W. Paukers* Beschreibung des Stiftes Klosterneuburg (5), in seiner Ausführlichkeit und Zuverlässigkeit zugleich eine Fundgrube für kulturgeschichtliche Betrachtungen. Und nun ist eine große und überraschende Kostbarkeit anzuführen: das außerordentlich preiswerte und vorzüglich ausgestattete Blaue Buch der deutschen Barockplastik, das *W. Pinder* zusammengestellt hat (6). Zusammengestellt? Nein, er

ist wahrhaft auf Entdeckungsfahrt ausgegangen, und was er dabei fand, widerlegt die These von der pathetischen Hohlheit wie von der welschen Art des deutschen Barock. Pinder, im Bewußtsein, am Anfang der Forschung zu stehen, verzichtet vorerst auf ein Gesamtbild und gibt in der Einleitung dem Leser lediglich einen Überblick über Charakter und Verteilung der schöpferischen Kräfte. Im übrigen soll sich der Leser an den Bildern freuen, die oft an entlegenste Orte führen: nach Michaelbeuren, Maria-Rein, Günzburg, Varel usw., und wieder staunt man über die verschwenderische Unerschöpflichkeit Deutschlands. Aber ist nicht der Barock die letzte große Äußerung deutschen Geistes in der Kunst?

Wie steht es um das Deutschtum der Kunst in neuester Zeit? Einen ausführlichen Überblick über die vorhandenen Leistungen gibt *G. Pauli* (7) im Rahmen der Dehioschen Geschichte der deutschen Kunst. Sachkundig sind darin die Monographien des langjährigen Leiters der Hamburger Kunsthalle, fesselnd die soziologischen Bemerkungen (über Mäzenatentum, Kunstschulen, Kunstkritik, Kunstpflege im XIX. Jahrh.); wiederum berührt wohltuend das ruhige Urteil über die heutige Kunst. Im ganzen aber vermißt man die eigentlich existentielle Fragestellung: Wie weit erfüllt sich noch der Sinn der Kunst für den Menschen im XIX. Jahrh.? Die Flucht des Menschen vor sich selber, sein Ringen um das Transzendentale, sein Verzicht auf die Erfassung des ganzen Menschen — all das hätte packender in Erscheinung treten können. Die gleichen Fragen drängt auch die Jahresmappe der *deutschen Gesellschaft für christliche Kunst* auf (8). Sie beginnt mit einem sehr interessanten Überblick über die Entwicklung der christlichen Kunst in den letzten 40 Jahren. Ohne Zweifel, daß seitdem ein fruchtbarer Wandel eingetreten ist! Die Fruchtbarkeit neuer Schöpferkraft zeigt sich freilich fast nur in der Architektur; da bezeugen viele Abbildungen vor allem einen neuen Sinn für Bodenständigkeit des Bauens, ein Wiedererwachen deutscher Naturverbundenheit. Dagegen liegen Plastik und Malerei noch durchweg im argen; hier müßte die Gesellschaft noch viel radikaler alle bloßen Niedlichkeiten und alles anspruchsvoll Leere aus ihren Mappen ausschließen. Steht es besser um die nichtreligiöse Plastik? Der Dichter *Binding* preist den Plastiker Georg Kolbe in tiefen kunstnahen Sätzen als den Gestalter des neuen gesunden, selbstsicheren, innerlich und äußerlich gestrafften Menschen (9). Bei dieser Gelegenheit fallen auch einige vorzügliche Bemerkungen über das Wesen der Plastik, so daß dieses Buch die geringe Zahl der wertvollen Wesensdeutungen der Plastik in schöner Weise vermehrt. Nur vermißt man immer wieder dem 'Helden' des Buches gegenüber fruchtbare Äußerungen des Zweifels: Ist Kolbe wirklich so, wie Binding ihn sieht — nicht vielmehr oft zu akademisch-vornehm und zu wenig ursprünglich, oft ungekonnt pathetisch und keineswegs nur der reinen Sichtbarkeit zugetan? Das Für und Wider, das hier zu wenig abgewogen ist, erörtert *Paul Schmitthenner* gerecht im Hinblick auf die heutige Baukunst (10). Er führt einen tapferen Zweifrontenkrieg: einerseits enthüllt er nicht nur die Volks- und Naturfremdheit, sondern vor allem die Unsachlichkeit der 'Neuen Sachlichkeit' (Wohnbauten sehen aus wie Panzertürme!); andererseits verwahrt er sich gegen die Mittelmäßigen und ewig Gestrigen, die jedes flache Dach, auch wenn es vorzüglich gestaltet ist, als Baubolschewismus abtun wollen. Zur Verwurzelung der neuen Baukunst im Volkstum fordert er einen neuen Bildungsgang des Architekten, der vom Handwerk ausgehen soll. Ein gesundes Buch eines bewährten Praktikers!

Zum Schluß ist noch kurz hinzuweisen auf einige Bücher, die zwar nicht unmittelbar in der Schule verwandt werden können, aber *Ausblicke auf neue Forschungsaufgaben* bieten. Neu hat das Ringen um die große Crux der Kunstwissenschaft, die Erschließung der Farbgestaltung eingesetzt. Mit unendlichem Fleiß hat der Finne *Tikkanen* (11)

das Vorkommen und die Lieblingszusammenstellungen der einzelnen Farben in der mittelalterlichen Buchmalerei beschrieben, ein Nachschlagewerk von dauerndem Wert, doch nicht mehr, da — durch den Verzicht auf Ostwald — in den Farbbezeichnungen ungenau und methodisch durch die Untersuchung von H. Chorus bereits weit überholt (vgl. in dieser Zeitschrift 1934, S. 249ff.). *Augusto Giacometti* (12) gibt reizende Hinweise auf Farbenordnungen der Natur (aus den Komponenten einer Grundfarbe, aus der Gegensatzfarbe, aus den zugehörigen sekundären Farben, aus Aufhellung und Verdunkelung der Grundfarbe). Reicher behandelt als die künstlerische Farbe, aber bei weitem noch nicht erschlossen im eigentlichen Sinne ist die Proportion in der Kunst. *Th. Fischer*, kenntnisreicher Liebhaber und selber Architekt, entwickelt gegen einen bequemen modernen Irrationalismus in problematischer Darstellung, 'daß die Zahl, wie für alles Sein und Werden, so auch für das künstlerische Gestalten letzte Regel ist' (13). Endlich untersucht *W. Elliger* (14) aus der Frömmigkeitsgeschichte heraus den Anteil der verschiedenen Landschaften des Imperium Romanum am Gebrauch der Bilder in frühchristlicher Zeit; damit stellt er den Bildergebrauch selbst zur Frage, den die Kunstgeschichtler meist fälschlicherweise als Selbstverständlichkeit hinnehmen. Der hemmende Einfluß des Judentums und der fördernde des Hellenismus, die Unmöglichkeit einer ausschließlich symbolischen Deutung der altchristlichen Bildkunst, die Datierung des ersten christlichen Bildergebrauchs erst auf die Mitte des II. Jahrh., die Charakteristik von Rom und Syrien als den beiden Brennpunkten der altchristlichen Bildkunst — mit diesen Punkten befaßt sich das sehr gründliche, mannigfach Neuland gewinnende Werk vorzugsweise. (Abgeschlossen am 5. August 1934.)

1. *Paul Schultze-Naumburg, Die Kunst der Deutschen.* Ihr Wesen und ihre Werke. Mit 163 Abb. Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlagsanstalt 1934. 112 S. Lwd. *RM* 3,75. — 2. *Bruno E. Werner, Vom bleibenden Gesicht der deutschen Kunst.* Mit 22 Abb. Berlin, Die Runde 1934. 133 S. Geb. *RM* 3,50. — 3. *Hans Jantzen, Das Münster zu Straßburg.* Mit 84 Abb. Burg bei Magdeburg, Hopfer 1933. 128 S. Kart. *RM* 1,80. (Deutsche Bauten. Bd. 21.) — 4. *Karl Dinklage und C. Theodor Müller, Veit Stoß.* Beiträge zu seiner Lebensgeschichte und zu seinem Werk. München, Knorr & Hirth 1933. 69 S. Geh. *RM* 4,50. (Aus: Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst. N. F. Bd. 10. H. 1/2.) — 5. *Wolfgang Pauker, Führer durch die Sehenswürdigkeiten des Stiftes Klosterneuburg.* Mit 70 Abb. Klosterneuburg, Volksliturgisches Apostolat 1933. 143 S. Kart. *RM* 1,50. — 6. *Wilhelm Pinder, Deutsche Barockplastik.* Königstein i. T. und Leipzig 1933. 112 S. Kart. 2,40. (Die Blauen Bücher.) — 7. *Gustav Pauli, Das neunzehnte Jahrhundert.* Textbd. Tafelbd. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter 1934. 400 und 412 S. Lwd. *RM* 36. (Georg Dehio, Geschichte der deutschen Kunst. Bd. 4.) — 8. *Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst,* 41. Jahresmappe. Text v. Willi Schmid. 56 Abb. München, Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst 1933. 20 S. 12 Taf. Geh. *RM* 10. — 9. *Rudolf G. Binding, Vom Leben der Plastik.* Inhalt und Schönheit des Werkes von Georg Kolbe. Mit 92 Abb. 2., erw. Aufl. Berlin, Rembrandt-Verlag 1933. 107 S. Geh. *RM* 4,20. — 10. *Paul Schmitthenner, Die Baukunst im neuen Reich.* Mit 13 Abb. München, Callwey 1934. 38 S. Kart. *RM* —,90. (Das Neue Reich.) — 11. *I. I. Tikkanen, Studien über die Farbgebung in der mittelalterlichen Buchmalerei.* Helsingfors, Akademische Buchhandlung (Leipzig, Harrassowitz) 1933. VII, 452 S. Geh. *RM* 14,—. (Societas scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum. T. 5, 1.) — 12. *Augusto Giacometti, Die Farbe und Ich.* Zürich, Oprecht & Helbing 1934. 60 S. Kart. 2,40. — 13. *Theodor Fischer, Zwei Vorträge über Proportionen.* Mit 43 Abb. München und Berlin, Oldenburg 1934. 102 S. Geb. *RM* 3,80. — 14. *Walter Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten. T. 2: Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst.* Leipzig, Dieterich 1934. XII, 284 S. Geh. *RM* 15,—. (Studien über christliche Denkmäler. N. F. H. 23.)

14. KONGRESS DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT FÜR PSYCHOLOGIE

Tübingen, 22.—26. Mai 1934

Von LUDWIG ECKSTEIN

Der diesjährige Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie hatte sich das Thema: '*Psychologie des Gemeinschaftslebens*' gestellt. Drei volle Tagesprogramme waren der *Herkunft der sozialen Formen*, der *Theorie des sozialen Verhaltens* und der *Erziehung zur Gemeinschaft* gewidmet. Am letzten Tag kam die *experimentelle Einzelforschung* zum Wort. Die Tübinger Arbeitstage haben bewiesen, daß die Wissenschaft kein Sonderdasein zu führen braucht jenseits der praktischen Zeitbedürfnisse und unbekümmert um die auch sie tragende lebendige Volksgemeinschaft.

Nachdem der Vorsitzende der Gesellschaft, Professor *Krueger*, im Namen des Vorstandes die verdienten Fachgenossen *Charles Spearman* (London) und *Karl Groos* (Tübingen) zu Ehrenmitgliedern ernannt hatte, schritt er zu einer grundsätzlichen Einführung in die Aufgaben des Kongresses weiter. Habe Nietzsche im Widerspruch zu den herrschenden Auffassungen seiner Zeit den bindungslosen Einzelgänger verherrlicht, sei inzwischen das 'Ich-Du'-Problem einer eingehenden Behandlung unterzogen worden, so fehle es bis jetzt noch an einer klaren Durchdringung des 'Wir'. Die gesicherten Ergebnisse von der seelischen Ganzheit des Einzelmenschen seien in der Richtung auf das Überindividuelle auszuweiten. Die psychologische Wissenschaft habe sich ebenso den absichtslos gewordenen, von Kräften mütterlicher Art geformten Blutsverbänden zuzuwenden wie den männlichen Formen des Bündischen. Im Hinblick auf die reformatorische Wende der Zeit rief der Redner zum Schluß die Psychologenschaft zu tatkräftigem und gläubigem Einsatz auf.

Zu dem Rahmenthema *Rasse und Vererbung* sprach *O. Kroh* in einem Sammelreferat über: 'Psychologische Vererbungsfragen mit besonderer Berücksichtigung der sozialpsychologischen Probleme'.

In großangelegten Durchblicken stellte er die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Erbbiologie und Sozialpsychologie, behandelte das Problem 'Anlage und Umwelt', unterzog die Forschungsmethoden der Vererbungswissenschaften einer kritischen Würdigung und wandte sich schließlich zu der Frage der Vererbbarkeit sozialpsychischer Phänomene. Bisher fragte nach Kroh die Wissenschaft, insbesondere die Milieuforschung, nach dem quantitativen Anteil, den Anlage und Umwelt an der Gestaltung der menschlichen Persönlichkeit haben. Diese Fragestellung habe sich als falsch erwiesen. Kroh erläuterte dann an einer Reihe beweiskräftiger Beispiele die Tragweite des Erbgutes und kam zu dem Ergebnis, daß sich Inhaltliches niemals vererben könne. Das Inhaltliche entstamme voll und ganz der Erfahrung. Als im Erbgang übertragbar aber habe das 'funktionale Grundgefüge' zu gelten, unter dem z. B. artgemäße Reflexe und Instinkte, Triebanlagen und Triebkräfte, die seelischen Funktionen des Aufnehmens, Bewahrens und Verarbeitens und affektive Ansprechbarkeit zu verstehen seien.

Dazu ist zu sagen: wenn tatsächlich, was sehr wahrscheinlich ist, die bisherige Fragestellung Anlage-Umwelt falsch war, so fallen damit auch alle zugehörigen Antworten in sich zusammen, vor allem der individual-psychologische Satz, daß die Anlage nichts, Umwelt und Erziehung aber alles leisten. — Sicherlich bedeutet es eine Klärung, die Vererbbarkeit nur auf das Funktionale zu beziehen und alle in der Lebensleistung erworbenen Eigenschaften als unvererbbar zu bezeichnen. Es fehlt aber die genaue Bestimmung des Gefügebegriffes und des dahinter stehenden Vorstellungsinhaltes. Vielleicht

ist 'Gefüge' gerade der Ausdruck des Individuell-Eigenartigen, Absolut-Einmaligen und deshalb in keiner Weise Übertragbaren. Was vererbbar ist, werden einzelne Funktionen sein, die sich als Koeffizienten im Erbprodukt zusammenfinden. Inwiefern zwischen gewissen Funktionen und Nebenfunktionen bestimmte Affinitätsbeziehungen bestehen, muß noch als ungeklärt gelten.

Es sind dies alles Gesichtspunkte, die Kroh mit seinem Schüler Pfahler gemeinsam hat, und die ihren weiteren Ursprung in den Anregungen der Kretschmerschen Konstitutionslehre haben. Diese Beziehungen sind auch insofern interessant, als sie zu den Rassenlehren (Günther, Clauß, Fischer) hinüberführen. Man kommt ja ganz von selbst darauf, zwischen den Körperbau- und den Rassetypen, zwischen den Kretschmerschen Charakterformen und den Rasseseelen Parallelen zu suchen. Ist das Vorhandensein verschiedener etwa vererbbarer Formkreise nur einem rassegemischten Volk wie dem deutschen eigen, oder kommen die asthenischen, athletischen und pyknischen Körperbauformen und entsprechend die schizothymen und die zyklothymen Wesensarten irgendwie innerhalb jeden Rassebereiches vor?

Pfahler brachte zu diesen Fragen Untersuchungsmaterial aus verschiedenen Teilen Deutschlands. In Schwaben, im Harzgebiet, in Thüringen, Berg, Hannover und Hamburg fand er in den Schulklassen dieselben Grundformen der 'festen' und 'fließenden' Gehalte, und zwar auf erbcharakterologischer Grundlage. Eine bestimmte Auskunft über das Verhältnis zwischen konstitutioneller Grundform und Rasse ist zwar damit noch nicht erreicht; wahrscheinlich ist aber wichtige Vorarbeit geleistet. Über dieses zunächst noch sehr neutrale Ergebnis hinaus forderte Pfahler zum Schluß aus einer mehr allgemeinstaatsphilosophischen Überzeugung heraus mit Recht schon jetzt: Züchtung und Zucht, wobei Züchtung auf Ausschluß des rassisch unwerten Erbgutes hinzielt, während sein Zuchtbegriff Erziehungsmaßnahmen in der Richtung auf eine bestimmte innere Haltung umfaßt.

Für die Rassenpsychologie von Interesse war auch der Beitrag *K. Schmeïngs* zur Stammescharakterologie. Das sog. 'Zweite Gesicht' wurde von ihm als eine niedersächsich-fälische Stammeseigenart gekennzeichnet. Er suchte vom Erfahrungsmaterial her zu einer Deutung zu kommen. Mit vollem Bewußtsein für die Grenzen eines solchen Versuches bediente er sich dabei der eidetischen Phänomene und der Gestaltpsychologie als Grundlage.

Unter dem Stichwort 'Gautypus' kann in diesem Zusammenhang auch auf *Hellpachs* Referat eingegangen werden. Seinem Vortrag lag in der Hauptsache der Satz zugrunde, daß neben den geo- und den tektophysischen Einwirkungen auf den Menschen es besonders der sozialphysische Standort sei, der dessen Eigenart mitgestalte. Abstand, Menge, Verwandtschaft, Verschiedenheit und Wechsel bezeichnete er als seine sozialphysischen Standortskategorien. Daß gerade die Großstadt den sog. Gautypus rein bewahre und auspräge, mag manchen überrascht haben. Hellpach selbst führte diesen merkwürdigen Sachverhalt auf die sog. 'Anähnelung' in den großen Städten zurück.

Giese leitete aus der Beziehung 'Lebensraum und Lebensleistung' in lebendiger Weise eine Fülle von Problemen ab. Landschaft, Standort, Sippe und Stand fielen dabei in seinen Gesichtskreis. Es ergeben sich nach seiner Ansicht dann lebenspraktische Aufgaben für die Psychologie, wenn sie nach der örtlichen Herkunft bedeutender Menschen fragt, wenn sie die landschaftliche Verankerung der deutschen Stämme betrachtet, wenn sie sich dem Grenz- und Auslandsdeutschtum zuwendet usw. Großstadt, Kleinstadt und Dorf seien als Standort für die Lebensleistung teils günstig, teils ungünstig zu beurteilen.

Erich Jaensch legte erneut seine Gedanken zu 'Gemeinschaftsbildung und Staatsauffassung aus dem Gesichtspunkt der Typenforschung' dar. Seine temperamentvollen Ausführungen waren besonders auf die Wende der Gegenwart zugespitzt. Wenn man heute erneut wieder erkennt — am eingehendsten und tiefsten begründet in der Rassenkunde —, daß Kulturform, Gemeinschaftsgestaltung und Staatsaufbau Ausdruck eines bestimmt und besonders gearteten Menschentums sind, so sagt uns das auch Jaensch in seiner Art. Er ging in seinem Vortrag von der Gespaltenheit der bisherigen Kultur aus. Einer Kultur des Überlebendigen habe eine solche des Unterlebendigen gegenübergestanden. Die eine sähe er im Idealismus, die andere im Materialismus vertreten. Indem er auf die Soziologie einging, behauptete er, die vergangene Wissenschaft habe sich nicht gescheut, menschliche Gruppen wie eine Summe von Atomen aufzufassen. Nicht viel besser sei es, wenn die noch heute vertretene Formalsoziologie in dem Menschen nichts weiter als einen Schnittpunkt sozialer Beziehungen sähe. Aber auch für die andere Kulturauffassung, für Hegel, den Idealisten und seine Nachfahren sei der Mensch nur das Gefäß des objektiven Geistes. Trotz des Gegensatzes bestehe auf diese Weise eine innere Verwandtschaft zwischen den beiden. Auf den Menschen selbst als lebende Tatsache sei es in keinem der beiden Lager angekommen. Demgegenüber stelle eine Kultur des Lebendigen, die wir Deutschen zu schaffen hätten, die tiefe 'anthropologische' Bedingtheit alles kulturellen Seins in den Vordergrund. Nach seiner Meinung herrschen innerhalb eines Volksbereichs deshalb gewisse Formen der Gemeinschafts- und Gesellschaftsbildung vor, weil die Träger einer bestimmten Persönlichkeitsform, von ihm selbst als 'Typ' bezeichnet, tonangebend seien. Hier erweist sich nun die Bedeutung der zwei Haupttypen, die Jaensch — außer verschiedenen Untertypen — aufgestellt hat. Es gibt nach ihm 'Integrierte' (I) und 'Desintegrierte' (S). Unter Integration wird die wechselseitige Durchdringung und das ungetrennte Zusammenwirken von Funktionen verstanden. So besteht z. B. bei integrierten Menschen kein ausschließliches Trennungsverhältnis zwischen Physischem und Psychischem, Ideal und Wirklichkeit, Anschauung und Denken usw., sondern ein Zusammen- und Ineinanderwirken im Sinne der Ganzheit. Demgegenüber kann man als desintegrierten Menschen vielleicht den bezeichnen, bei dem sich die einzelnen Funktionsbezirke, Seiten und Schichten der Persönlichkeit — beispielsweise der nackte Intellekt — voneinander und aus der Ganzheit emanzipiert haben. So betrachtet, sei die nunmehr in Deutschland abgelöste Kultur eine ausgesprochene 'S-Kultur' gewesen. Der gespaltene, zersetzende und alles auflösende S-'Typ' habe die Vorherrschaft gehabt. Dieser 'Gegentyp der deutschen Bewegung' sei (nicht zufällig) zugleich der Typus lytischer Krankheiten (Tuberkulose) und extremer Rassemischungen. Ihn gelte es auszuschalten. Dazu fordert Jaensch in leidenschaftlicher Weise kulturärztliche Maßnahmen, die noch wichtiger seien als erzieherische. Eine organisch angelegte deutsche Kultur brauche die gemeinsame Führung des idealistischen und erdhaften I-'Typus'.

Die neuartige I-Kultur kenne die alte Kluft zwischen Wirklichkeit und Wert, die scheinbar unüberbrückbar gewesen sei, nicht. — Jaensch pflegt bei diesen Gelegenheiten zu zeigen, daß er bei der wissenschaftlichen Haltung allein keine Ruhe zu finden vermag. Er weiß Forschungsarbeit unmittelbar auf das Geschehen und die Erfordernisse der Zeit zu beziehen und richtunggebende Gedanken in die Öffentlichkeit zu werfen.

Stark vertreten war die *Heerespsychologie,* die einen besonderen Programmpunkt abgegeben hat. Sie, die es vorwiegend mit der Auslese des militärischen Führernachwuchses zu tun hat, trat außer mit einigen experimentellen Arbeiten vor allem mit Vorträgen und einer Aussprache über das Führertum hervor. In einem Einleitungsvortrag stellte *M. Simoneit* die Frage, wie weit sich praktische Eignungsuntersuchungen an eine oder

mehrere der bestehenden Typologien anschließen könnten. Kann man ein für allemal sagen: die Zugehörigkeit zu dem oder dem bestimmten, typologisch erfaßten Formkreis sei die Voraussetzung für bestimmte Berufe? oder braucht nicht ein größerer Organismus wie der des Heeres in gleichmäßiger Verteilung alle verschiedenen Formkreise? Solle nicht im Idealfall — vereinfacht — auf jeden besonders willensbetonten ein besonders gefühlsbetonter Mensch kommen, durch einen besonders verstandesbetonten Menschen ergänzt? Eine Einigung zwischen der tatsachengebundenen Praxis und der Typenlehre ließ sich insofern erzielen, als doch auch Jaensch in mehreren Aussprachen der Auffassung beipflichtete, daß seine Typenbegriffe mehr im Sinne einer Erkenntnishilfe als in dem einer Erkenntnislehre zu betrachten seien.

Bei *Nuber* war es das Problem der 'psychischen Elastizität', das ihn ein kraftvollgeschlossenes Bild heutiger Heerführerpflichten entwerfen ließ. Gleich unserem politischen Führer müsse der moderne Feldherr über eine Elastizität verfügen, die es ihm erlaube, wenn nötig, selbst mit dem Flugzeug an den Brennpunkten des Kampfes zu persönlicher Orientierung und Einwirkung auf die oberen Kommandobehörden zu erscheinen, im Fluge zu denken, zu planen und zu befehlen. Die Möglichkeiten der heutigen Technik rücken hiernach die für die Gegenwart zu fordernde Feldherrnpersönlichkeit in die Nähe Friedrichs des Großen.

Eine Reihe von Vorträgen stand auf der Grenze zwischen Psychologie und Pädagogik. Besondere Aufmerksamkeit verdiente *Schaals* Vortrag über die 'Entwicklung des schulpflichtigen Kindes in sozialpsychologischer Hinsicht'. Das Thema 'Familie' wurde in einigen Vorträgen und in einem von *Johannes Volkelt* geleiteten Rundgespräch behandelt. Deutlich wurde dabei, daß der erzieherisch-formende Einfluß der Familie nur wenig von ihren wirtschaftlichen Verhältnissen abhängig ist. Die Formkräfte der Familie liegen viel tiefer, was aus gewissen empirischen Untersuchungen über arme Familien genau so zu belegen wie aus strukturpsychologischen Betrachtungen zu folgern ist. Es ist an der Zeit, den Schwerpunkt in den unmittelbaren, d. h. nicht bewußt gewollten Erziehungswirkungen zu suchen. In dem, was die Familie unmittelbar, d. h. ungewollt aus der ihr eigenen Struktur heraus erzieherisch leistet, ist die Familie durch keine bewußt arbeitende Erziehungseinrichtung ersetzbar. Alles bewußt Erzieherische kann von Schule, Kindergarten usw. notfalls auch geleistet werden. Gegenwartsaufgabe ist es, der Familie den Lebensrahmen innerhalb des Volkes zu sichern. Dann wird sie ihre Urkräfte erneut aktivieren.

Die Fülle und Vielfalt des Gebotenen muß jedem Teilnehmer zahlreiche Anregungen gebracht haben. Das große Programm stellte aber die höchsten Anforderungen an die Aufnahmefähigkeit. Hätte sich dieser oder jener Redner mehr Selbstdisziplin auferlegt, so hätte das nicht nur eine Erleichterung für die Leitung bedeutet, sondern auch den Teilnehmern eine noch planvollere Ausbeute gestattet. Es ist die größere Kunst, in wenig Worten viel zu sagen. Bewiesen doch einige unter den 20-Minuten-Referaten, daß man auch in kürzester Zeit eine Reihe wertvoller Gedanken in bester Form bieten kann.

WILHELM DILTHEYS PÄDAGOGIK

Von Wolfgang Döring

Wohl in keinem der einzelwissenschaftlichen Forschungsgebiete, in die Diltheys Arbeit bestimmend und neue Wege weisend eingegriffen hat, haben seine Anregungen eine so nachhaltige Wirkung ausgeübt wie in der Pädagogik. Die moderne Erziehungswissenschaft weiß sich in ihren entscheidenden Vertretern, die zum Teil von Dilthey direkt herkommen, seinen Intentionen verpflichtet, ja durch sie ist Diltheys Werk überhaupt erst über den Bereich der innerphilosophischen Auseinandersetzung hinaus in weiteren Kreisen bekannt und zur Geltung gebracht worden. Diese Wirkung ist gewiß nicht zufällig, sondern tief begründet in dem innersten Wesen und der Eigenart jener Philosophie des Lebens, die Dilthey zu entwickeln sich bemühte, zu deren höchsten Aufgaben nach seinem eigenen Wort die Pädagogik gehört, Pädagogik im weitesten Sinn, die er 'Blüte und Ziel aller wahren Philosophie' (W. W. 9 S. 7) nennt, weil, wie es an anderer Stelle heißt, alles Spekulieren um des Handelns willen da sei (S. 204). Aber eben deshalb mußte es überraschen, daß die Pädagogik trotz dieser ihrer zentralen Stellung im Denken Diltheys in seinem Gesamtwerk, wie es in den gesammelten Schriften und einigen Ergänzungsbänden vorliegt, bisher den geringsten Raum einnahm und abgesehen von einer kleinen Abhandlung, die die Frage nach der 'Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft' aufwirft, also ein ganz spezielles Problem erörtert und keineswegs das Ganze der Diltheyschen Pädagogik in den Blick bringt, eine größere oder irgendwie grundlegende Arbeit zur Pädagogik im engeren Sinne fehlte. Diese Lücke ist jetzt ausgefüllt durch die Herausgabe von Diltheys Arbeiten zur Pädagogik, die O. F. Bollnow (Göttingen) aus dem Nachlaß besorgt hat und die als 9. Band der gesammelten Schriften kürzlich erschienen ist.[1]) Die Ausgabe vereinigt Diltheys Niederschriften für seine Vorlesungen über Geschichte der Pädagogik, die in zwei Fassungen vorliegen, mit einem gegenüber der Abhandlung über die Allgemeingültigkeit wesentlich umfassenderen Entwurf, der ein System der Pädagogik in seinen Grundlinien umreißt, und macht so zum ersten Mal den ganzen Umfang der Diltheyschen Arbeiten zur Pädagogik sichtbar. Sie ist damit in gleicher Weise bedeutungsvoll für die Erkenntnis Diltheys, seiner Pädagogik nicht nur, sondern, sofern sie sich als Ganzes aus dem Zusammenhang seines Gesamtwerks begreifen läßt, auch seiner Philosophie, wie für das Verständnis der von seinen Anregungen beeinflußten modernen geisteswissenschaftlichen Theorie der Pädagogik. Darüber hinaus aber spricht dieses vor 5—6 Jahrzehnten entstandene Werk, wie es nun heute vorliegt, mit einer erstaunlichen Unmittelbarkeit in unsere Zeit hinein, greift an entscheidenden Stellen unsere gegenwärtigste Problematik auf und antwortet auf Fragen, die uns als Aufgaben eben heute bewußt zu werden beginnen. Und indem es das Suchen und Fragen der Gegenwart aufzunehmen scheint, befreit es zugleich von aller Enge, Gebundenheit und Befangen-

1) W. Dilthey, Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems. Gesammelte Schriften, 9. Bd. Leipzig-Berlin 1934.

heit an das nur Heutige, denn wie es die Not und Sehnsucht unserer Tage aus einem größeren Zusammenhang sehen läßt, öffnet es einen weiteren Horizont und eine umfassendere Sicht in eine Tiefe hinein, von der aus die gegenwärtige Problematik allein wahrhaft verstanden und bewältigt werden kann. So zeigt dieses neue Werk abermals die erregende Gegenwärtigkeit Diltheys in unserer Zeit, die ihm — allen Urteilen und Verurteilungen und gerade heute wieder viel gehörten historischen Einordnungen und Bagatellisierungen zum Trotz — in einer sich noch ständig erweiternden und vertiefenden Wirkung einen maßgebenden Einfluß auf die geistigen Entscheidungen unserer Zeit sichert.

I.

Die leitende Absicht der pädagogischen Arbeiten Diltheys ist, die Pädagogik aus ihrer Abseitsstellung und Isolierung zu befreien, sie in den großen Zug der modernen Wissenschaftsbewegung einzuordnen und ihr damit die Stellung zu geben, die ihrer Bedeutung im geistigen Leben entspricht. Die Pädagogik seiner Zeit, wie er sie vorfindet, nennt er eine 'rückständige Wissenschaft', die in die 'reponierten Akten der Wissenschaft' (S. 9) gehört, als eine 'Anomalie in der gegenwärtigen Lage der Wissenschaft' (S. 177), weil sie auf dem Standpunkt der natürlichen Systeme des XVII. und XVIII. Jahrh. stehen geblieben ist und die Fortentwicklung der Geisteswissenschaften durch die historische Schule nicht mitgemacht hat, die diese Systeme aufgelöst und überall eine tiefere geschichtliche Auffassung an ihre Stelle gesetzt hat. So bestimmt er die Aufgabe: 'Nachdem auf allen anderen Gebieten die historische Schule diese Systeme zersetzt und Anfänge neuer Gestaltung gegeben hat, handelt es sich auch für die Pädagogik darum, ihre rückständige Systematik aufzugeben und den Ertrag der Erkenntnis in der historischen Schule nutzbar zu machen' (S. 178). Allein von dem Standpunkt dieser historischen Schule aus kann es möglich sein, den Standort der Pädagogik innerhalb der Wissenschaft zu bestimmen, ihr eine wissenschaftstheoretische Begründung zu geben und von solcher Grundlegung aus ihre Aufgaben festzulegen. Für eine solche Grundlegung ist nun von der historischen Schule ein bestimmtes Verfahren entwickelt, das Dilthey hier für die Pädagogik zur Anwendung zu bringen sucht: Mit einer doppelten Methode, deren eine die andere bedingend ermöglicht und fordert und die in gegenseitiger Ergänzung und wechselseitiger Erhellung sich untereinander aufklären, geht er vor, indem er in einer Vereinigung von historischer und systematischer Betrachtung zwei große Problemzusammenhänge als Aufgaben herausstellt: 1. die Zergliederung des Zweckzusammenhangs der Erziehung in einer systematischen Betrachtung der einzelnen Vorgänge des Erziehungsprozesses und deren kausalem Zusammenhang und 2. die Analyse der verschiedenen geschichtlichen Gestalten und Formen des Erziehungswesens in einer historischen Besinnung, die die inneren Beziehungen und Zusammenhänge der Erziehungsgeschichte untersucht und die verschiedenen Gestalten und Formen einer vergleichenden Betrachtung unterwirft. Beide Aufgaben werden von Dilthey mit großem und weitausholendem Griff angepackt und die einzelnen Probleme klar und deutlich herausgearbeitet und so der ganze Zusammenhang einer päda-

gogischen Wissenschaft in den großen Umrissen entwickelt. Freilich bleibt alles im wesentlichen Entwurf, es sind Bruchstücke eines nicht bis in die Einzelheiten durchgeführten und ausgebauten Ganzen, breit ausladend in manchen Teilen, an anderen Stellen wieder ganz skizzenhaft, andeutend und unfertig; wie die einzelnen Teile aus Vorlesungsmanuskripten zusammengestellt sind, so ist das Ganze eben doch ein großer Torso. Aber gerade in dieser Form einer gewissen Vorläufigkeit und Unfertigkeit zeigt das Werk in der Klarheit und Energie der großen Linienführung, in der Entschiedenheit und plastischen Kraft seiner Formulierungen, in der bisweilen schneidenden Schärfe seiner unverhüllt ausgesprochenen Urteile eine Lebendigkeit, wie man sie aus den späteren philosophischen Arbeiten Diltheys, die in ihrer abgeklärten Ruhe die reife Frucht eines langen Forscherlebens sind, so nicht kennt. Und gerade die wesentlichen und bestimmenden Gesichtspunkte, von denen aus die Geschichte der Pädagogik aufgefaßt und von innen heraus verstanden wird, und die einzelnen Begriffe, deren Zusammenhang ihr System aufbaut, treten deutlich und eindringlich hervor.

1. *Eine* Grundkonzeption ist es, die Diltheys Auffassung von der *Geschichte der Pädagogik* bestimmt und von der aus er das ganze Geschehen in der verwirrenden Fülle, Gegensätzlichkeit und Unübersehbarkeit seiner Möglichkeiten überblickt und das darin Wesentliche und Wesenhafte unter einem bestimmenden und einheitlichen Gesichtspunkt herausgreift derart, daß er den gesamten Stoff von innen her bewältigt. Er sieht die Erziehung von zwei Faktoren bestimmt, in deren Spannung das pädagogische Leben sich bewegt, deren stets wechselndes Verhältnis zueinander jeweils besondere Formen dieses Lebens entwickelt und schließlich einen bestimmten gesetzmäßigen Ablauf der Erziehungsgeschichte in den verschiedenen abendländischen Kulturkreisen erklärt: Die eine dieser Mächte ist die Wissenschaft — hier im weitesten Sinn des Wortes gemeint als die immer wieder aus dem Leben sich erhebende Rationalität, also jenes ganz elementare Bedürfnis des menschlichen Geistes, das Leben vom Denken aus zu durchdringen und so die Welt geistig zu beherrschen — die Wissenschaft also, die in ihrer ständig fortschreitenden Entwicklung in den Ablauf der Geschichte ein Element stetigen, unaufhaltsamen, geradlinigen Fortschritts bringt zu einem im Unendlichen liegenden und ewig unerreichbaren Maximum souveräner Meisterung und vollkommener Beherrschung der Welt. Daneben aber und gleichzeitig mit dieser Macht wirkt ein ganz anderer Faktor auf die Erziehung: der Kulturzustand des bestimmten Volkes, in dem sie auftritt, sein historisch-einmaliges nationales Ethos, also jene besondere Art, in der sich von einem geheimnisvollen Ursprung her in einer Zeit, in einem Volk die Möglichkeiten des Lebens zu einer schöpferischen Einheit verknüpfen so, daß von dieser nicht weiter zu erklärenden Einheit als dem Kern und Quellpunkt aller Lebendigkeit und Produktivität das ganze Sein und Werden dieses Volkes in all seinen Formen und Gestalten und also auch in seiner Erziehung bestimmt wird. Hier gibt es nicht den geradlinigen Aufstieg in der Kontinuität eines sich ständig steigernden Zusammenhangs, sondern den Kreislauf des Lebens von Wachstum, Blüte und Verfall. Und auch diese Bewegungsrichtung bestimmt neben der aufwärtsführenden Linie ständigen Fortschritts das

Erziehungsleben in dem Gesetz seines Ablaufs. Aus ihrem Abhängigkeitsverhältnis von diesen beiden Mächten, der Wissenschaft und der nationalen Kultur, d. h. aber tiefer von der Urpolarität von ratio und intuitio, von Denken und Leben, Sein und Bewußtsein versteht Dilthey nun die Geschichte der Erziehung in ihrer immer doppelten Bezogenheit. Und indem er dies Verhältnis zur Grundlage seiner Analyse macht, hat er ein Mittel, in allem Wandel des geschichtlichen Lebens das überall waltende Gesetz zu erkennen und zugleich in solcher vergleichenden Betrachtung in der Gesetzmäßigkeit des äußeren Verlaufs nur um so entschiedener und eindeutiger das geschichtlich Besondere, Individuelle, ganz Einmalige der Erziehungssysteme der verschiedenen Völker und Zeiten zu erfassen.

Denn aus der sonderbaren Verquickung dieser beiden Mächte ergibt sich ihm in der Versenkung in die Geschichte eine bestimmte überall wiederkehrende Entwicklung der einzelnen nationalen Erziehungssysteme so, daß sich in ihrem gegenseitigen Verhältnis mehr oder minder deutlich drei getrennte Phasen voneinander abheben lassen. In der parallel durchgeführten Darstellung der Geschichte der griechischen, der römischen und der Erziehung der neueren europäischen Völker unterscheidet Dilthey jedesmal diese drei Stadien. Zunächst das Heroenzeitalter, 'eine verhältnismäßig kurze Zeit, in welcher eine Nation die höchsten in ihren Lebensbedingungen angelegten Kräfte frei entfaltet, in großen Lebensidealen ein aufsteigendes Dasein führt' (S. 14). In allen drei Kulturkreisen beginnt die Darstellung mit der Schilderung dieses Zeitalters, in dem das Volk aus einer bildenden Kraft heraus, die in der Tiefe seines nationalen Lebens waltet und deren Quellen wir nicht kennen (S. 60), in den großen Mythen und Bildern sich seine Gestalt gibt, in Taten und Schicksalen sein Ethos darlebt, elementar, ursprünglich, ungebrochen, unreflektiert, und aus solcher Bildungskraft dann auch Ideal und Sitte seiner Erziehung entwickelt. Das schönste Zeugnis und Erzeugnis eines solchen Heroenzeitalters und überhaupt das edelste Gebilde in der Geschichte der Erziehung ist die Gestalt der griechischen *παιδεία*, an der Dilthey beispielhaft diese seine Auffassung entwickelt. — Sobald jedoch das Volk dann zum Bewußtsein seiner selbst erwacht, erlahmt diese ursprüngliche schöpferische Bildungskraft, es verliert die elementare, instinkthaft-triebartige Sicherheit dieses von sich selbst nicht wissenden Lebens. Überall ist diese Erschütterung begleitet von sozialen und politischen Bewegungen, Auflösung der alten Volksordnung, überall vollendet sie sich in einer intellektuellen Umwälzung. Was in jener Frühzeit in der Selbstverständlichkeit unmittelbar und fraglos gelebt wurde, sucht man nun in dieser zweiten Epoche aus dem Denken zu begründen, aus dem eigenen Bewußtsein zu entwickeln. Es beginnt aus der verlorenen Sicherheit heraus ein Nachdenken und Fragen über Erziehung, und eine Theorie der Pädagogik beginnt sich zu entwickeln. Die Wissenschaft entsteht, und mit ihrer Ausbildung hebt ein Aufstieg zu ganz neuen vorher unbekannten Möglichkeiten an; eine Entwicklung, deren positive weiterführende Bedeutung Dilthey an den verschiedenen Stellen ausdrücklich hervorhebt. Wo die bewahrende Kraft des nationalen Ethos sich mit dem rationalen Fortschrittswillen der Wissenschaft verbindet, da entstehen neue Höhepunkte eigener und eigentümlicher Art, wie Dilthey sie in der humanitas des römischen Volkes findet

und verherrlicht, die er als solche Synthese von geschichtlichem Bewußtsein des Römertums und griechischer Spekulation zu einem höheren Ganzen (S. 71) interpretiert, oder in ähnlicher wenn auch beschränkter Form in der Renaissance und im Humanismus. — Die Gefahr ist dann jedoch, daß die ermattende und erlahmende Kraft des niedergehenden Volkslebens von der Wissenschaft vollends zersetzt wird. Wo sich das Denken herauslöst aus den es übergreifenden Zusammenhängen, in deren Dienst es stehen muß, wo sich die Geistigkeit vom Leben trennt, die Wissenschaft die beherrschende und schließlich einzige Lebensmacht wird, wo sie in Selbstzwecklichkeit und Selbstgenügsamkeit pervertiert und sich in fachwissenschaftlichem Spezialistentum selber verliert, da ist mit der dritten Phase die Auflösung gekommen, die neuen Gestaltungen des Lebens Platz macht.

Wie sich die Entwicklung in diesem Ablauf in den drei Kulturkreisen unter jeweils besonderen geschichtlichen Bedingungen vollzieht, das ist in der Durchführung von Dilthey in großen Zügen, die den Grundgedanken energisch durchhalten, aufgezeigt. Und in diesem Auf und Nieder der einzelnen nationalen Kulturen und ihrer Erziehungssysteme entwickeln sich nun relativ unabhängig von diesem Wechsel die Elemente eines ständigen Fortschritts in einer Kontinuität über Räume und Zeiten, Länder und Völker hinweg. Indem hier ein Volk die Arbeit des anderen aufnimmt und in einem im wesentlichen nicht unterbrochenen Fortgang weiterführt, baut sich da ein ganz bestimmter inhaltlicher Zusammenhang auf, der Gemeingut der abendländischen Völker als Produkt ihrer gemeinschaftlichen und ineinandergreifenden Arbeit ist. Aufgabe der Erziehungsgeschichte ist es, die Elemente solches Zusammenhangs in ihrem durchgehenden Zug sichtbar zu machen. Die wichtigsten Seiten dieses sich entwickelnden Zusammenhangs, die Dilthey in seiner Darstellung herausarbeitet, sind *zunächst* einmal die Tatsachen der geschichtlichen Welt als die großen Bildungsinhalte, die sich allmählich im Laufe der abendländischen Geschichte ausbilden. Wie nämlich die einzelnen europäischen Völker von den Römern an nur in der Auseinandersetzung mit den Gehalten der ihnen voraufliegenden Kulturen ihre eigensten Möglichkeiten entwickeln und nur in solcher anverwandelnden Aneignung die selbständige Form ihrer nationalen Bildung finden konnten, so entstand in der Geschichte der europäischen Völker ein bestimmter Inbegriff von Bildungsmächten als die Substanz des europäischen Geisteslebens, deren eigentümliche Bildungskraft durch keinerlei rationale Erwägungen, sondern nur geschichtlich zu begründen ist. Die griechisch-römische Bildungswelt, das Christentum und die einzelnen nacheinander zur Blüte kommenden nationalen Kulturen der germanisch-romanischen Völker sind die einzelnen Elemente dieses in der Zeit sich entwickelnden, ständig bereichernden und verändernden Zusammenhangs, wie Dilthey sie zur Anschauung bringt. Nur in der Vielheit und aus dem Reichtum dieser seiner geschichtlichen Inhalte ist die Eigenart des deutschen Erziehungs- und Bildungslebens zu verstehen, nur aus der Geschichte also zu erkennen und nie auf eine Formel zu bringen, was eigentlich deutsch sei. Daher ist eine solche Bildungsgeschichte, wie Dilthey sie hier entwirft, von höchstem nationalen Wert und Interesse. — Neben diesen Inhalten entwickeln sich *weiter* in einem ähnlichen sich ständig erweiternden Zusammenhang die

Organisationsformen der Erziehung. Indem der Unterricht, ursprünglich das Privileg einer besonders herausgehobenen Schicht und nur bezogen auf ganz bestimmte und eingeschränkte Zwecke, immer weitere Kreise der Gesellschaft erfaßt und parallel damit immer mehr Bereiche der Wirklichkeit sich unterwirft, erweitern sich die Institutionen allmählich in einer extensiven Ausbreitung und inhaltlichen Spezialisierung. Und so erfährt auch das System der Unterrichtsanstalten eine allmähliche Vervollkommnung in einer Steigerung zu immer weiteren Möglichkeiten. Auch hier wieder lassen sich bestimmte durchgehende Züge und Abhängigkeiten von den Frühformen griechischer Erziehung an feststellen. Indem Dilthey nun aber diese Organisationsformen in ihrer Abhängigkeit von den großen soziologischen Faktoren sieht und also aus allgemeineren Zusammenhängen des gesellschaftlichen Lebens erklärt, gewinnt seine Darstellung dieser Seite des Erziehungslebens ein ganz besondere Bedeutung. Am fruchtbarsten wird diese Betrachtung bei der Darstellung der Unterrichtssysteme der neueren europäischen Völker, deren Aufbau aus der ständischen Gliederung dieser Völker erklärt wird. Indem deutlich wird, wie jeder der vier Stände für seine besonderen Bedürfnisse und eigentümlichen Aufgaben sich sein besonderes Erziehungssystem entwickelt, werden die großen noch unser gegenwärtiges Bildungswesen bestimmenden Gegensätze und die mit ihnen im Zusammenhang stehenden typischen Formen einer gelehrt-humanistischen, einer weltmännisch-realistischen und einer bürgerlich-sozial-christlichen Erziehung in ihrem historischen Ursprung, ihrem Sinn und ihren Funktionen verständlich. — Ein dritter Faktor *endlich* dieses stetigen Fortgangs ist die Theorie der Erziehung selber, der Fortschritt der Wissenschaft der Pädagogik. Für diese Theorie, deren Fundamente schon im Altertum gelegt sind, findet Dilthey erst seit Locke und Rousseau eine sichere Begründung. Dieses letzte Element tritt infolgedessen in seiner Geschichte etwas in den Hintergrund. In dem Moment, wo die Auseinandersetzung mit der mächtig sich entwickelnden pädagogischen Wissenschaft im ausgehenden XVIII. Jahrh. ihren Ort haben müßte, bricht die Darstellung ab, und hier schließt sich an den geschichtlichen unmittelbar der systematische Teil seiner Pädagogik an, der mit einer großen Kritik dieser pädagogischen Systeme beginnt.

In der Zusammennahme dieser ganz verschiedenen Faktoren zu einem wirklich umfassenden Ganzen ist das Werk von einer großartigen Weite der Anlage, die hier nur eben angedeutet werden konnte. Wenn man immer wieder versucht hat, von *einem* dieser verschiedenen Momente aus die Geschichte der Erziehung zu schreiben, so ist in diesem Entwurf wirklich das Ganze der Aufgabe gesehen und in Angriff genommen, das auf dem Hintergrund jener großen Konzeption von der Polarität der beiden das Erziehungsleben bestimmenden gegensätzlichen Mächte, des nationalen Ethos der historischen Kulturen und der allgemeingültigen Wissenschaft, seine eigentümliche Bedeutung bekommt; eine Aufgabe, die Dilthey nicht wieder losgelassen hat und die dann später in den großen Bruchstücken der Studien zur Geschichte des deutschen Geistes ihre großartigste Verwirklichung gefunden hat.

2. Die geschichtliche Analyse nun ist das große Hilfsmittel für *die Aufhellung des systematischen Zusammenhangs der Erziehung*, dessen Zergliederung sie vor-

bereitend ermöglicht, wie umgekehrt bei der Bewältigung des geschichtlichen Materials schon immer systematische Einsichten in den Strukturzusammenhang vorausgesetzt sind. So steht neben der Betrachtung der geschichtlichen Objektivationen als andere Aufgabe die Aufdeckung der Struktur der Erziehungswirklichkeit von innen her. Beide Aufgaben gehen Hand in Hand, beide zusammen machen erst das Ganze einer pädagogischen Wissenschaft aus. Und ebenso wie Dilthey in dem historischen Teil in großen Umrissen gleichsam den Entwurf einer möglichen künftigen Geschichte der Pädagogik hinstellt, so zeichnet er in seinem systematischen Teil in einigen wenigen großen Strichen einen Aufriß, der die Grundlinien jeder möglichen künftigen Erziehungswissenschaft andeutet — freilich auf engstem Raum und in äußerster Knappheit. Wie er dort von seinem Standpunkt des historischen Bewußtseins aus doch den Zug auf Allgemeingültigkeit, den es auch und überall im geschichtlichen Leben gibt, nicht aus dem Auge verlor, so kehrt nun auch hier dieselbe Doppeltheit wieder: Aus seinem historischen Bewußtsein heraus kritisiert er die natürlichen Systeme der Pädagogik mit ihrem falschen Allgemeingültigkeitsanspruch, betont demgegenüber die historische Bedingtheit jedes geschichtlich wirksamen Systems der Pädagogik — und gleichzeitig geht sein leidenschaftliches Bemühen doch gerade um die Begründung eines Zusammenhangs echter allgemeingültiger Sätze als Grundlage eines neuen Systems der Pädagogik. Das ist von außen gesehen eine Schwierigkeit, ergibt sich aber in Wahrheit aus der eigentümlichen Stellung Diltheys mit Notwendigkeit und hat seinen tieferen Grund in der geheimnisvollen Doppeltheit des Lebens, in dem es in allem geschichtlichen Wandel in der Unwiederholbarkeit und Einzigkeit der historischen Situationen doch zugleich immer auch die Dauer des Gesetzes und die Gültigkeit überhistorischer Wahrheit gibt.

In einem kritischen Teil sucht er zunächst in der Abhebung von den in seiner Zeit herrschenden Systemen der Pädagogik, die von aller Verschiedenheit der Völker und Zeiten absehend aus bestimmten rationalen Prinzipien heraus ein zeitlos gültiges Ideal der Erziehung zu konstruieren und von diesem Ziel aus die Mittel eindeutig abzuleiten sich bemühen, und die in diesem Zirkel von Zweck und Mittel die Pädagogik an Ethik und Psychologie ausliefern und die tiefe Geschichtlichkeit jedes Bildungsideals verkennen, das immer mehr ist als sich in allgemeinen Formeln aussprechen läßt, in dieser Abhebung also sucht Dilthey den Raum freizulegen für seine neue Begründung und den positiven Aufbau eines Systems, den er erst in seiner inneren Möglichkeit erweist und dann in seiner Durchführung skizziert. Dabei ist das Wichtige nicht die psychologische Grundlegung, in der er aus einer im Seelenleben angelegten Zweckmäßigkeit den Begriff einer formalen Vollkommenheit der psychischen Elementarprozesse folgert und in der Ableitung von Regeln, wie solche Vollkommenheit herzustellen sei, die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft feststellt. Wie diese mögliche Vollkommenheit der seelischen Vorgänge doch entweder eine unbestimmte Formel von leerer Allgemeinheit bleibt oder inhaltlich irgendwie bestimmt sofort nur geschichtlich zu formulieren ist, so scheint Diltheys Arbeit hier noch nicht ganz frei von zeitgeschichtlich bedingten Momenten. Aber das eigentlich Vorwärts-

weisende und Zukunftsmächtige seiner Pädagogik liegt gar nicht in dieser psychologischen Grundlegung, sondern, wie diese neue Ausgabe gegenüber der Abhandlung über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft zum ersten Mal voll und klar sichtbar macht, in der Wendung zu einer Strukturanalyse der Erziehungswirklichkeit, die richtunggebend geworden ist für die Begründung der neuen Erziehungswissenschaft und alle modernen Arbeiten der Pädagogik, die in dieser Richtung weitergegangen sind. Indem er ausgehend von dem Erziehungsverhältnis zunächst das Phänomen der Erziehung einfach hinstellt und in einer Beschreibung des pädagogischen Genius und der Bildsamkeit des Zöglings verdeutlicht, indem er dann nacheinander die einzelnen Vorgänge, in denen der Erziehungsprozeß sich vollzieht, entwickelt und von hier aus endlich die Prinzipien einer pädagogischen Wissenschaft zu gewinnen sucht, deckt er von innen her das ganze Geschehen auf und gewinnt damit eine Begründung, von der aus allein die Wissenschaft der Pädagogik aufgebaut werden kann. In der Strukturanalyse der pädagogischen Wirklichkeit als eines ganz eigenen Bereichs des Lebens hat diese Wissenschaft ihre große Aufgabe und Möglichkeiten, die hier nur erst in Ansätzen sichtbar werden. Ihre Grenze erreicht sie dort, wo von der formalen Analyse zu einer inhaltlichen Verbindung fortgegangen wird und die einzelnen Elemente in einem bestimmten Ideal zusammengenommen werden, was immer Sache einer geschichtlichen Entscheidung ist, die nie von der rationalen Erkenntnis der Wissenschaft allgemeingültig begründet, sondern immer nur aus der Tiefe des nationalen Ethos als eine neue schöpferische Lebenseinheit gestaltet werden kann.

Dieser Grundriß des Systems der Pädagogik führt „als Beispiel der Behandlung einer einzelnen Geisteswissenschaft", wie Dilthey an den Grafen Yorck schrieb[1]), ebenso wie die Geschichte der Pädagogik in das Ganze des Diltheyschen Werks hinein und steht in Zusammenhang mit seinen Arbeiten zur Theorie der Geisteswissenschaften. Der Aufbau seiner Ästhetik, der Ethik und schließlich der Weltanschauungslehre läßt sich von hier aus erhellen, wie umgekehrt dieser Grundriß erst auf dem Hintergrund dieser anderen Arbeiten ganz verständlich wird. Überall geht in ihnen in jener für Dilthey so charakteristischen Verbindung von geschichtlichem Tiefsinn mit rationaler Klarheit der historische neben dem systematischen Zug der Interpretation einher, und es vollendet sich in dieser Doppeltheit der Aufbau jeder solchen Geisteswissenschaft.

II.

Über seine Bedeutung als methodische Grundlegung einer Einzelwissenschaft hinaus ist dieser neue Band der Dilthey-Ausgabe jedoch nicht nur für den engen Kreis der pädagogischen Fachdisziplin, sondern darüber hinaus ganz allgemein zu lebendiger Wirkung in unsere unmittelbare Gegenwart hinein geeignet. Denn obwohl nicht in unseren Tagen entstanden, bringt das Werk Gedanken zur Geltung, von denen wir uns unmittelbar angesprochen fühlen, die uns heute angehen. Die

1) Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. S. 48. Halle 1932.

wichtigsten dieser Gesichtspunkte, die dem Buch eine ganz sonderbare Aktualität geben, seien in kurzer Andeutung herausgehoben:

1. In dem Bemühen, die Pädagogik zum Rang einer echten Wissenschaft zu erheben und ihr ihren Wissenschaftscharakter zu sichern, sucht Dilthey in einer das ganze Werk durchziehenden wissenschaftstheoretischen Besinnung die Weisen des wissenschaftlichen Erkennens zu erhellen, eine Frage, die für eine der Praxis und dem Leben so eng verbundene Disziplin wie die Pädagogik von grundlegender Bedeutung, darüber hinaus aber heute wieder zu einem ganz allgemeinen Problem geworden ist. Indem Dilthey mit dem Wissen von den Möglichkeiten objektiver Erkenntnis das klare Bewußtsein ihrer Grenzen verbindet, schafft er in diesem entscheidenden Punkt Klarheit. Er scheidet das, was zwingend wißbar ist und also allgemeingültige Erkenntnis erlaubt, streng von dem, was nur historisch gelöst werden kann und also geschichtliche Entscheidung verlangt. Denn es ist eben etwas anderes, in schöpferischer Produktivität geschichtliche Möglichkeiten zu einer neuen Gestalt des Lebens zusammenzuschließen, und etwas anderes, die historischen Bedingungen solcher Gestaltung in nachträglicher Erkenntnis denkend zu erfassen. Diese eindeutige Trennung von vorgängiger Entscheidung und nachträglicher Erkenntnis, von theoretischer Besinnung und praktischer Gestaltung des Lebens ist für Dilthey wichtig in doppelter Hinsicht: Sie will verhindern, daß die Wissenschaft jene bildende Kraft in der Tiefe des nationalen Lebens schädige, aus der alle schöpferische Produktivität in Ideal und Sitte der Erziehung entspringt; und sie will umgekehrt die Wissenschaft frei geben zu ungehemmter Entwicklung, indem sie sie losmacht von der falschen Ausrichtung auf Zwecke und Ziele, für die sie nicht verantwortlich sein kann. So gibt Dilthey durch diese wissenschaftstheoretische Besinnung mit jener Sonderung der Funktionen, die zugleich Anspruch und Bescheidung der Wissenschaft bedeutet, der Pädagogik ihre feste wissenschaftliche Grundlage und befreit sie von ihrer 'unseligen edlen Popularität', 'welche das Kennzeichen mißlingender Wissenschaftlichkeit ist', (S. 174) und die keineswegs der Pädagogik allein anhaftet, sondern Schicksal jedes Faches ist, das hier ohne eine letzte Klarheit über seine Möglichkeiten und Grenzen und darum ohne Sicherheit bleibt und dann zum Tummelplatz jedweder Beliebigkeiten wird.

2. Neben der Feststellung des Wissenschaftscharakters der Pädagogik in allgemein und für die augenblickliche Auseinandersetzung besonders bedeutsamen Ausführungen über Sinn und Eigenart wissenschaftlichen Erkennens ist sodann die Art und Weise der Begründung dieser Wissenschaft aus dem Ganzen heraus bemerkenswert. Denn nicht nur daß er die Pädagogik als einen eigenen und einer besonderen wissenschaftlichen Behandlung fähigen Bereich der Wirklichkeit aussondert, sondern wie er sie zugleich in das Ganze des Lebens verflochten sieht, aus ihm sich erhebend und ihm doch untergeordnet, ist von höchstem gegenwärtigem Interesse. Denn hier tritt nun der politische Gesichtspunkt dieser Pädagogik beherrschend in den Vordergrund. Es handelt sich ihm um eine im weitesten und tiefsten Sinn des Wortes politische Pädagogik; in einem Sinn wie er uns heute wieder erregt, der dem Gegensatz von Natur und Geist, Macht und Kultur voraufliegt und wesentlich beide Sphären meint und damit ein ursprüng-

liches Ganzes umgreifend in sich schließt. Das wird an den Höhepunkten der Darstellung der Geschichte besonders deutlich. Schon die Analyse der griechischen *παιδεία* als eines 'Erzeugnisses des Gesamtgeistes eines Volkes' (S. 21) am Anfang des Buches, auf die in diesem Zusammenhang nachdrücklich hingewiesen werden muß, stellt das hier zugrunde liegende Verhältnis, wie Dilthey es sieht, klar heraus. Als Grundgedanken der griechischen Pädagogik, den er bestimmend in den Vordergrund seiner Darstellung rückt, nennt er 'die Unterordnung der Pädagogik unter die Politik, ein Verhältnis, welches sachlich aus der Unterordnung der Lebensaufgabe des Individuums unter die des Staates entspringt' (S. 24). Und bewundernd sieht er 'die schneidige Größe des platonischen Staatsideals' darin, 'daß er alle Privatinteressen denen des Ganzen unterwarf' (S. 41), eine Einsicht, die mit den Dogmen des 'sogenannten liberalen Systems' nicht zu widerlegen sei. Am schärfsten tritt dieser Gesichtspunkt heraus in dem Abschnitt über die Erziehung der römischen Kaiserzeit, in der er den wahren und großen Zusammenhang der Pädagogik mit der Politik (S. 42) zerreißen sieht, weil der Absolutismus die geistigen Energien aus der Politik in die Literatur abdrängt und nun eine ästhetische, zweckfreie, spielerische Bildung entsteht (S. 73f.) und die 'große historisch-politische Betrachtungsweise' in Wissenschaft, Kunst und Erziehung untergeht. Entsprechend geht in dieser Zeit in der Theorie der Pädagogik 'der große politische Gesichtspunkt' verloren (S. 86), und an seine Stelle treten sekundäre Fragen der pädagogischen Technik — eine 'Verschiebung des Gegenstands der Pädagogik', die 'bis auf diesen Tag nicht überwunden ist' (S. 87). — Diese scharfe Hervorkehrung des politischen Gesichtspunkts in der Pädagogik wird erst ganz verständlich, wenn man sie nimmt als Kritik Diltheys an der individualistischen modernen Erziehung, denn überall hebt Dilthey diese politische Pädagogik ab gegen den 'Individualismus der großen deutschen Pädagogen' (S. 237). Politische Pädagogik meint dabei also für Dilthey eine Pädagogik, die ihr Ziel nicht in der Entfaltung des isolierten Individuums sieht, das immer eine Abstraktion ist, sondern die ganz ursprünglichen Bezüge zur Gemeinschaft als die elementaren Lebenstatsachen, d. h. also konkret den Staat und die politischen Realitäten des Lebens in ihr Ideal hineinnimmt. Von hier kann die ganze moderne Erziehung wie ein Abfall erscheinen. Sie, die die Entwicklung des Individuums zum Selbstzweck machte, die damit die Aufgabe der Erziehung des Individuums von der Staatslehre isolierte, brachte 'die Täuschung, als gäbe es psychologische und pädagogische Kunstgriffe, unabhängig von dem Lebensideal und den Gesetzen einer Nation das Individuum zu einer sogenannten Humanität zu entwickeln' (S. 24). 'Im Gegensatz hierzu,' fährt er fort, 'ist der seit Pythagoras eingeschlagene Weg der Griechen der allein wieder zu betretende: das Unterrichtssystem einer Nation muß als ein Ganzes aus den Lebensbedingungen und dem Lebensideal derselben abgeleitet werden.' Und an anderer Stelle formuliert er: 'Es ist heute die Aufgabe der Pädagogik, mit den Mitteln der entwickelteren Wissenschaft unter dem großen politischen Gesichtspunkt von Plato und Aristoteles die Theorie des Unterrichtswesens zu entwerfen' (S. 87). — Es wäre nun aber ein vollkommenes Mißverständnis Diltheys, wenn man ihn so interpretierte, als verkenne er die Möglichkeiten, die

diese moderne Entwicklung in sich birgt, als wüßte er nicht um ihre Bedeutung in der Bildungsgeschichte der Menschheit oder gar als gelte es, diese ganze Entwicklung rückgängig zu machen. Dann würde er in einfacher Umkehrung eine Einseitigkeit an die Stelle einer anderen setzen. Vielmehr liegt seine Bedeutung gegenüber den neuesten Verabsolutierungen und Überspitzungen dieses fruchtbaren politischen Gesichtspunktes gerade darin, daß er bei dieser neuen Sicht einer politischen Pädagogik doch den Gedanken des Eigenwerts der Person, die große Wahrheit unserer deutschen klassischen Erziehungstheorie, nie aus dem Auge verliert. So ist seine tiefere Intention vielmehr, in seiner neuen politischen Grundlegung der Pädagogik das bewahrend 'aufzuheben', was von den Errungenschaften der Neuzeit als echte Wahrheit unverlierbarer Besitz bleiben muß. So kann er von diesem umfassenden Standpunkt aus das Ganze der Pädagogik, 'zum ersten Mal den ganzen Umfang der Aufgabe des Erziehungsgeschäftes' (S. 198) überblicken. Die Pädagogik hat die beiden Ziele: 'Sie will den Individuen eine sie befriedigende wertvolle Entwicklung, und sie will den Gemeinschaften den höchsten Grad von Leistungskraft verschaffen' (S. 198). Sie lebt wesentlich in dieser Doppeltheit, die eins ist 'auf dem Boden des tatsächlichen Lebens', weil nämlich das Individuum nur in der Einstellung in die Gemeinschaft, tiefer nur als *ζῶον πολιτικόν* sich findet wie umgekehrt die Gemeinschaft nur in den Individuen konkrete Existenz und Leben hat. Wo nur eine Seite gesehen wird, das eine Ziel verabsolutiert wird, wird die Erziehung 'in Einseitigkeit erstarren' (196), weil das Leben sich nur in der ewigen Spannung dieser immer doppelten Bezogenheit erhält und steigert.

3. Da nun die Gemeinschaften heute in den nationalen Lebenseinheiten liegen, kann er das Problem, wie es sich von hier aus zeigt, auch formulieren als die Aufgabe, 'eine nationale Erziehung zu organisieren' (S. 198). Der national-pädagogische Gedanke, der mit dem eben entwickelten eng zusammenhängt, ist der dritte entscheidende Gesichtspunkt, mit dem das Zentrum unserer gegenwärtigen Aufgabe berührt wird. Er ergibt sich Dilthey mit Notwendigkeit aus seiner tiefen Einsicht in die Geschichtlichkeit alles Lebens. Wie das Bildungssystem eines Volkes nie das rationale Produkt einer abstrakten Vernunft ist, 'sondern die Verwirklichung eines Ideals, das im Ethos eines Volkes geboren ist' (S. 36), so ist die Erziehung nirgends ein primärer Tatbestand, sondern 'das Primäre ist eine bestimmte Konstitution des Volkslebens' (S. 56), dessen Bedingungen, Bedürfnisse und Ideale die Erziehung allererst konstituieren, die also immer an das nationale Leben, das sie zu erhalten und zu steigern sucht, gebunden bleibt, wenn sie nicht leer und nichtig und letztlich unwahr werden will. — Von hier erhält nun seine Kritik an dem Rationalismus, wie er selber sagt 'eine erhebliche praktische Bedeutung' (S. 167). Wieder ist sie nur verständlich, wenn man sie liest als Diltheys Auseinandersetzung mit der Pädagogik seiner Zeit. Er wirft ihr vor, daß sie mit roher Hand in den feinen inneren Zusammenhang eines nationalen Erziehungsideals hineingreift (S. 157), es 'einem allgemeinen modernen europäischen Schema anzupassen'; er spricht von der 'Flachheit des Denkens', die 'in scheinbar rigorosen Anordnungen oder in utilitarischer Abplattung' das Lebensideal des einen Volkes

dem anderen aufdrängen wolle. Und mit seiner eigenen Arbeit will er den Gefahren einer solchen 'mit falschem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftretenden Theorie' (S. 167) entgegenwirken, die 'revolutionär und zersetzend auf die geschichtlichen Ordnungen der Gesellschaft' wirke (S. 167). — Aber auch hier wieder ist diese starke Betonung des national-pädagogischen Gedankens nicht einseitig zu verstehen als fanatische Verabsolutierung, als verschlösse sich Dilthey in blinder Abkehr gegen den anderen Bereich des Lebens. Er weiß, daß es neben diesen erhaltenden Kräften als den Bewahrern der ewigen Gehalte auch neuschaffende als die Träger des Fortschritts gibt, geben muß, und daß sie sich gegenseitig nicht hemmen dürfen (S. 19), daß vielmehr erst in dem Nebeneinander und Ineinander dieser beiden Aufgaben die Pädagogik sich erfüllt. Indem er so überall auf das Ganze geht, das immer allein das Wahre ist, gibt er selber in seiner Pädagogik das schönste Beispiel 'wahrer und darum erhaltend-gestaltender Wissenschaft', wie er sie aufruft 'gegen die Kasernenbauten der radikalen Doktrinen' (S. 180).

PLATO UND ATHEN

VORTRAG AUF DER 58. PHILOLOGENVERSAMMLUNG ZU TRIER AM 29. 10. 1934

Von Richard Harder

Wenn es in der deutschen Geschichte vielleicht keine Zeit gegeben hat, die Plato ferner gewesen ist als die Zeit des Zweiten Reiches, so ist das Dritte Reich, wenn die Zeichen nicht trügen, dem Plato auf eine besondere Weise verbunden. Es hat den Anschein, als sei im neuen Deutschland Platos Stunde gekommen nachhaltiger vielleicht und lebendiger als je im Leben des deutschen Volkes. Denn noch nie war die Wirkung Platos in Deutschland so auf unser eigenes Leben und unseren eigenen Staat gerichtet wie heute. Der heutige deutsche Platonismus ist politischer Platonismus; denn er ist ein Platonismus der Politiker. Das hat es, bei uns in Deutschland, noch nicht gegeben. In die ganze Auseinandersetzung mit Plato ist dadurch ein herzhafter und entschiedener Ton hineingekommen. Staatslehren, staatliche Anstalten und Maßnahmen des griechischen Denkers fordern das heutige Deutschland, das in mancher Beziehung vor einer ähnlichen inneren Lage steht, zu Auseinandersetzung und Vergleich heraus. Nicht als wäre diese Auseinandersetzung irgend eine Abhängigkeit; die politische Willensbildung geschieht, wo sie wirklich Willen hat, immer aus der eigenen Zeit heraus. Plato ist für die Aufgaben unserer Gegenwart nicht so sehr Vorbild als Gegenbild; wir haben ihn nicht nachzuahmen, aber wir fühlen uns immer wieder versucht uns an ihm zu messen. Und niemals ist vielleicht so lebhaft wie heute die innere Verwandtschaft empfunden worden, die uns mit diesem reichsten und härtesten, geisteskräftigsten und staatlichsten Denker unseres Stammes verbindet.

Unsere Zeit hat eigene Fragen an Plato zu stellen. Mögen es alte oder mögen es neue Fragen sein: neu jedenfalls ist der Nachdruck mit dem sie gestellt werden. Dieser Nachdruck gibt auch unserm wissenschaftlichen Fragen neue Richtung und neue Kraft. Der Wissenschaft liegt es ob, diesen vitalen Nachdruck in ihr

Inneres aufzunehmen. Hier begegnet er sich mit dem Ernst, der der Wissenschaft eignet, und fügt zu Ernst und Erfahrung die Frische neuen Antriebs. Amt der Wissenschaft ist es, dem Fragen der Gegenwart neue Nahrung zu geben, die Zugänge zu der Unerschöpflichkeit des platonischen Reichtums zu eröffnen. Amt der Wissenschaft ist es, immer wieder den wirklichen Plato vor uns als gegenwärtige Menschen hinzustellen — auch in seiner Fremdheit und in seinem Abstand. Denn je klarer sich uns Plato in den Abstand stellt, umso härter und fruchtbarer wird jede von unseren eigenen platonischen Fragen.

Der neue Einsatz fordert aber auch neue Rechenschaft über die wissenschaftliche Lage selber. Die Forschung hat uns ja bereits das Bild eines politischen Plato anzubieten, wie es in den letzten Jahrzehnten herausgearbeitet worden ist. Allein dies Bild bedarf der Überprüfung. Dabei verlieren wir uns nicht in den Streit um gelehrte Meinungen; es soll uns ums Grundsätzliche gehen. Wir verfolgen daher auch nicht den Gang der Forschung in all seinen Wechselfällen. Sondern wir heben ein Element heraus, das im deutschen Platobild seit einem Jahrzehnt bestimmend ist. Alle deutschen Platodarstellungen nämlich sind, stärker als man sich bewußt ist, beeinflußt durch das 1919 erschienene Platobuch von Ulrich von Wilamowitz. Die Wirkung dieses Buches geht nicht nur auf die stofflichen Einzelheiten, sondern auf die Grundvorstellungen. Gerade für das politische Platobild hat Wilamowitz den wissenschaftlichen Boden geschaffen. Von seiner Betrachtungsweise, nicht nur von seinem Material, sind auch diejenigen abhängig, die am lautesten wider ihn gemurrt haben. Es ist daher notwendig die Auseinandersetzung mit Wilamowitz einmal in vollem Ernste aufzunehmen.

Daß dies Buch als Ganzes nicht nur schwerwiegende Lücken, sondern konstitutionelle Schwächen aufweist, ist von vielen empfunden worden und darf ausgesprochen werden, ohne daß dem Genius von Wilamowitz damit ein Unrecht getan wird. Ich meine damit nicht einmal den Verzicht auf philosophische Behandlung des Philosophen — obgleich es der Platophilologie nicht zum Heile gewesen ist, daß sie, von der Bekämpfung eines hervorragenden philosophischen Platobuches ausgehend, in einen Gegensatz zur Philosophie geriet. Aber Wilamowitz hat durch deutliche Worte selber dafür gesorgt, daß diese Schranke sichtbar und im Bewußtsein bleibt. Ich meine auch nicht die etwas willkürliche Art, wie Wilamowitz seinen Plato in Zustimmung und Ablehnung liebt — obgleich diese Subjektivität einer strengeren und härteren Generation wenig liegt. Sondern ich meine etwas, das nahe zusammenhängt mit dem eigentlich Fruchtbaren und Bereichernden dieses Buches: die Art seines biographischen Sehens. Gewiß ist es berechtigt und notwendig, die Werke Platos 'als Äußerungen seines Lebens zu fassen' (Wilamowitz, Plato I S. 6). Wenn aber für Wilamowitz (ebda. S. 8) jedes der platonischen Werke entgegen dem Willen Platos 'dem liebevollen Betrachter etwas Persönliches enthüllt', wenn er ferner unterstreicht, daß Plato 'immer ein Werdender geblieben' sei (6) und daß es darauf ankomme 'Platos innere Entwicklung zu begreifen' (7) — so werden hier dem Gegenstand Fragen gestellt, die gewiß nicht ohne wissenschaftliches Interesse sind; indessen, gibt diese Art des bio-

graphischen Fragens der ganzen Bemühung die Hauptrichtung, wird sie zu *der* 'platonischen Frage', so muß das unabsehbare Folgen haben. Natürlich ist das Platobild, das sich schließlich ergibt, von vornherein festgelegt durch die Art der gestellten Fragen. Man sucht Platos Werke als Lebensäußerungen in ihre Zeit hineinzustellen, als Entwicklungszeugen ihres Schöpfers zu verstehen. Dabei kommt man dann sofort zu Platos Politik als der handgreiflichsten Beziehung zu seiner Zeit. Die Fragestellung aber treibt dazu, diese platonische Politik nun möglichst 'lebendig' ins damalige Zeitgeschehen zu stellen. So treten notwendig diejenigen Züge in den Vordergrund, die Platos Politik recht lebensnah, zeitbezogen, aktuell erscheinen lassen. Plato erscheint als praktischer Politiker, ja als Parteimann. Seine unzweideutige Absage an die Politik wird — möglichst spät datiert — als eine Folge schlechter Erfahrungen verstanden, als Resignation des gescheiterten Politikers. In Wahrheit aber meint Platos Ausspruch, der wahre Politiker zu sein, garnicht das praktische Eingreifen in den damaligen Staat; er sagt dem damaligen Staat nicht nur den Kampf an, er hat ihm schon grundsätzlich abgesagt, als er öffentlich hervortritt. Was Plato Politik nennt, hat nichts mehr mit der praktischen Zeitpolitik zu schaffen, es ist gleichsam metapolitisch, eine Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln. Es geht ihm von Anfang an nicht um die Macht im Staat, sondern um die innere Erneuerung des Menschen.

Nun ist aber eine solche Verschiebung des Bildes eine sehr gefährliche Sache. Es ist schon mißlich, Plato gerade auf das Gebiet festzulegen, auf dem er am wenigsten Erfolg gehabt hat. Machen wir Plato zum praktischen Politiker, so liefern wir ihn der 'realpolitischen' Kritik des Historikers aus, der am Erfolge mißt; der hat es nun leicht, das 'praktische Versagen'[1]) der platonischen Politik festzustellen. Sodann gefährden wir aber mit solcher Festlegung jene große Gegenwartswirkung des platonischen Staatsdenkens, von der einleitend die Rede war. Denn je praktischer und realer eine Politik ist, umso zeitgebundener ist sie notwendig, umso abhängiger von den unwiederholbaren Gegebenheiten eines Augenblicks. Fördernd und bereichernd für die späteren Geschlechter ist an einer Politik nicht so sehr ihr notwendig taktischer Kampf mit den Zeitumständen, als ihre weltanschauliche Grundlage. Platos mißglückte politische Unternehmungen sind als ein Stück Geschichte denkwürdig genug; von dauernder Gültigkeit aber sind nicht sie, sondern das was Plato als den notwendigen Sinn aller Politik und als das ewige Bild des wahren Staates, des echten politischen Menschen herausgestellt hat.

Platos seltene praktische Versuche in der Politik bezeugen uns Wichtiges für seine Person und seine Lebensumstände. In Platos Gesamtbild müssen sie aber wieder in die Randstellung gerückt werden, die ihnen gebührt. Nur so machen wir die Bahn frei für die gewaltige politische Erziehermacht die von Plato gerade für unsere Zeit ausgeht.

* * *

Das Grundsätzliche, das ich meine, wird am konkreten Fall greifbarer werden. Ich versuche an einem wichtigen Beispiel zu zeigen, daß die biographisch-aktuelle

1) Berve, Griechische Geschichte II 94.

Betrachtungsweise in eine Sackgasse führt und wie etwa aus dieser Sackgasse herauszukommen ist. Es geht mir um Platos Beziehung zu Athen. Eine Frage, um die man sich weniger bemüht hat, als sie es verdient. Athen war doch für Platos politischen Trieb das naturgegebene Feld. Aber da hier nichts von praktischem Eingreifen zu melden war, hat sich das Interesse der Aktualisten vorwiegend Platos sizilischen Händeln zugewendet. Zudem werden zwei Werke Platos, die für seine Athen-Gesinnung wichtigste Zeugen sind, seit langem eher gemieden: der 'Kriton', weil er uninteressant schien, und der 'Menexenos', weil er der Deutung so viel Schwierigkeiten entgegensetzt. Es liegt mit in unserer Absicht, diese beiden — aus vielen Gründen auch für die Schule besonders wichtigen — Dialoge wieder mehr der Beachtung zu empfehlen.[1])

Zunächst sei die Lage im Groben gezeichnet. Platos Urteile über Athen lauten sehr verschieden, und es ist anscheinend nicht leicht, in ihnen eine einheitliche Haltung zu erkennen. Zwei Beispiele: gleich zu Beginn läßt Plato in der 'Apologie' die Verteidigung des Sokrates zu einer einzigen Anklage gegen Athen werden — und um die gleiche Zeit läßt der 'Kriton' die 'Satzungen' Athens auftreten und Athen gegen Kritik und Opposition verteidigen. Vielleicht ein gutes Jahrzehnt später stehen wieder zwei entgegengesetzte Urteile nebeneinander: im 'Gorgias' leidenschaftliche Kampfansage an Athen — und der Hymnus auf Athen im 'Menexenos'.

Der biographisch-aktuellen Deutung machen naturgemäß die athenfreundlichen Schriften die größten Schwierigkeiten. Der 'Kriton' ist für Wilamowitz nicht eigentlich platonisch, sondern nur eine Darstellung der 'wirklichen Gesinnung des Sokrates'.[2]) Bezeichnender ist aber noch, wie man sich mit dem 'Menexenos' abfinden muß. Nach Wilamowitz ist der Menexenos 'dem Moment mit einer Weltklugheit angepaßt, die Plato selten bewährt hat. Die Erfahrungen der Reise haben ihn gereift; er muß Wasser in den Feuertrank des Gorgias gießen, denn er will in der Heimat wirken' (267)[3]).

---

1) Für den 'Kriton' will ich natürlich nicht wiederholen, was ich im Nachwort zu meiner zweisprachigen Ausgabe (Berlin 1934) dargelegt habe.

2) Die neueste deutsche Plato-Darstellung, die von K. Hildebrandt, Platon, Berlin 1933 (77ff.), sieht richtig im Kriton gegenüber der Apologie eine gültigere Klärung des Verhältnisses zu Athen, die 'harmonische Ergänzung'; auch was H. vom 'Einmalig-Gegebenen', vom 'historisch gewordenen attischen Gesetz' sagt (79), enthält einen gesunden Gedanken. Wenn er dann aber meint (81), Plato wolle im Kriton es für sich selber ablehnen, 'die Verfassung mit Gewalt zu stürzen', so verfällt er der oben bekämpften Aktualisierungstendenz. Infolgedessen muß er auch im 'Politikos' einen Stellungswechsel Platos annehmen (322; vgl. die weitere Ausmalung dieser 'Entwicklung' 324f.).

3) Vgl. 265, wo Plato 'wieder die Fühlung mit seinem Volke nimmt, die er durch den Gorgias verscherzt hatte', ferner II 136, wo er sich 'notgedrungen, auf den Boden der Verhältnisse stellt', und II 142, wo der Menexenos Zeugnis ablegt 'für eine kurze Episode in Platos Tätigkeit, einen Seitenweg, vielleicht Holzweg, auf den seine Schriftstellerei geriet'. — Hildebrandt steht auf demselben Boden. Der Menexenos ergreife die Gelegenheit, 'die Schärfe des Gorgias, die sein Verhältnis zu Athen zu zerstören drohte, zu entgiften' (144). Nur daß er Wilamowitz' These noch psychologisch verlebendigt ('Einmal wenigstens drängte es ihn, der Vaterstadt zu gestehen, was ihn trotz allem gefühlsmäßig an sie fesselte' 145). Ferner

Ob nun die sizilische Reise zwischen Gorgias und Menexenos liegt oder nicht — dies angebliche Einlenken ist doch ein wenig schnell. Das ist keine 'innere Entwicklung' mehr, sondern ein unerträgliches Schwanken. Ein solcher opportunistischer Stellungswechsel hätte etwas Beschämendes und ist eines Plato unwürdig. Eine derartige Abhängigkeit von Tagesrücksichten und Augenblicksstimmungen stünde dem Plato schlecht an, der die unbeirrte, rücksichtslose Festigkeit und Konsequenz des Sokrates als Vorbild hingestellt hat. Plato wird hier unverständlich, ja erbärmlich nur deshalb, weil man ihn mit falscher Aktualität als praktischen Politiker mißdeutet.

Der Kampf gegen Athen, den Plato in der 'Apologie' aufnimmt, ist kein zeitpolitischer Kampf.[1]) In voller Leidenschaft, in Schmerz und Erbitterung wird der Vaterstadt vorgehalten, daß sie mit Sokrates' Hinrichtung 'Schande und Schuld' auf sich geladen hat. Aber die Leidenschaft verleitet Plato nicht zu bloßer Tagespolemik; je leidenschaftlicher er berührt ist, umso reger wird seine Kraft, über den Augenblick hinaus die tiefere Wirklichkeit zu erfassen. Nicht die Ankläger und nicht die demokratische Staatsform sind die eigentlich Schuldigen, sie sind nur zufällige Träger eines notwendigen Geschehens. Athen selbst hat die Schuld zu tragen. Aber es steht in der Welt nicht anders als zu Hause: überall herrscht die gleiche Zerrüttung von Staat und Volk (7. Brief). Die Absage an Athen meint nicht nur diese eine Stadt: sie meint den Staat überhaupt. Der Konflikt zwischen Sokrates und dem Staat ist ein notwendiger: Plato entscheidet sich für den einen Mann und gegen den Staat. Sokrates ist der einzige wahre *Politiker*[2]): damit ist die gesamte damalige Politik nichtig.

Sokrates ist aber auch unter den Zeitgenossen der einzige wahre *Athener*: das lehrt uns der 'Kriton'. Das Unrecht, das ihm widerfährt, geschieht ihm zwar durch den damaligen Staat. Aber dieser Staat ist nicht das wahre Athen. Das wahre Athen lebt und spricht in den 'Satzungen', dem 'Gemeingeist' der Stadt. Dieser Geist des wahren Athen ist da und fordert Gehorsam, auch wenn die 'Menschen', die gegenwärtigen Bürger sich seiner unwert zeigen. Platonisches Ideendenken gibt der Gerechtigkeit, gibt den Satzungen ihren letzten Grund im Ewigen, im 'Hades'. Im Geist der Stadt Athen aber wirkt diese Gerechtigkeit leibhaftig. Es ist geradezu die 'Idee' Athen, die zu Sokrates im Kriton spricht.

---

treibt er wiederum die Aktualisierung bis auf die Spitze: 'Durch den Menexenos bietet Platon dem Volke an, die Führung des Staates im Sinne einer nationalen Politik zu übernehmen' (152). An der Stelle 238 CD mache Plato 'den Vorschlag, die demokratische Verfassung bestehen zu lassen, ihm selbst aber die Führung des Staates zu übertragen' (150).

1) Lehrreich ist ein Vergleich mit Heraklit B 121. In einem großen Massenselbstmord sollten seine Mitbürger sich aufhängen, meint Heraklit; dann kämen die Knaben ans Regiment, und die könnten es immerhin noch besser. *Das* ist Tagespolemik, wie sie bei Plato fehlt. Heraklit schüttet den ziellosen Hohn des reinen Denkers über seine Umgebung, nicht aus Willen zum Staat, sondern als ein wahrhaft Staatenloser. Er steht als der Heimatlose in seinem Volk und schafft dem Menschen eine neue Heimat nicht im wahren Staat, sondern im Kosmos — er ist der erste 'Kosmopolit' (daher auch seine Renaissance in der Stoa).

2) Diesen Gedanken des 'Gorgias' hat Erwin Wolff in der 'Apologie' aufgewiesen (Platos Apologie, Berlin 1929, 29).

Derselbe Wirklichkeitssinn wie in der 'Apologie' lebt im 'Gorgias'. Athen erlebt damals, erstaunlich rasch nach der Katastrophe von 404, ein teilweises Wiedererstarken seiner Macht. Wiederaufbau einer Flotte, Wiederaufbau der langen Mauern: damit scheint die alte Größe des attischen Reiches neu angebahnt. Platos Kritik bleibt wiederum nicht bei den zeitgenössischen Trägern des Macht- und Reichsgedankens; er greift tiefer und sucht den größeren Gegner, er fordert die Schöpfer des attischen Reiches, fordert Themistokles und Perikles selber in die Schranken.

Damit steigt der 'Gorgias' ausdrücklich und nachdrücklich in die Vergangenheit der Stadt hinauf. Diese Vergangenheit findet er aber bereits als geformtes Bild vor: Athens Größe hatte ihre Gestaltung erhalten durch ein eben damals neuerschienenes Werk, das Geschichtswerk des Thukydides.[1]) Thukydides wollte den Politikern durch Aufdeckung der vergangenen Geschehnisse, des politischen Getriebes und seiner ursächlichen Verwicklung eine Handreichung für ihr praktisches Tun geben. Wenn er ihnen die unausweichliche innere Logik der perikleischen Machtpolitik entwickelte, ihnen vorhielt, daß jede vorhandene Macht nach ihrer Ausübung schreit, daß insbesondere die athenische Machtstellung unerbittlich die Durchführung des Machtkampfes verlange — so paßte das gut in eine Zeit, die von der Wiederkehr des perikleischen Reiches träumte. Hier setzt Platos Kampf ein. Nicht nur die schwächlichen Nachfahren der Gegenwart, auch schon der Imperialismus des klassischen Athen weiß nichts von der 'wahren' Politik, er übt bloß äußere Anhäufung und Anwendung von Machtmitteln, kennt aber nicht die 'Gerechtigkeit'. Anders gesagt: auch das klassische Athen hat es verabsäumt die Menschen innerlich zu lenken, das Volk zur Gemeinschaft zu einen. Damit hat es nicht nur unsokratisch gehandelt, sondern auch unathenisch.

Der 'Menexenos' fügt sich ohne Bruch und ohne Riß zum 'Gorgias'. Die Form der Lobrede gestattet keine direkte Polemik, sie kann Kritik nur in der Form des Schweigens oder der Ironie ausdrücken.[2]) Im Bilde der perikleischen Zeit widerspricht aber nichts den Anschauungen des 'Gorgias'. Und das gegenwärtige Athen wird hier ebenso scharf beurteilt wie dort. Weit entfernt von einer 'Versöhnung' mit diesem zeitgenössischen Athen, rückt ihm der 'Menexenos' mit schneidendem Hohn die eine große Sünde vor, die seit dem peloponnesischen Krieg die Erbsünde der griechischen Politik ist: das Paktieren mit den Barbaren,

1) Wilamowitz erklärt (Platon II 127): 'Ich bestreite jede Beziehung auf Thukydides bei Platon überhaupt'. Ich bestreite diese unwahrscheinliche These (vgl. vor allem die sorgfältigen Untersuchungen von Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, Berlin 1913, 238ff.). — Das hier und im folgenden Gesagte will natürlich kein volles Thukydidesbild geben, sondern ist ein Versuch, von Plato aus zu sehen und zu werten.

2) Es ist in der Menexenosrede allzuviel als 'Ironie' erklärt worden. Gewiß bedient sich Plato an einigen, sehr deutlich gekennzeichneten Stellen (vor allem im Eingangsgespräch) einer grotesken Persiflage. Die Totenrede selber aber muß (mit Wilamowitz) durchaus ernst genommen werden. In der Behandlung der zeitgenössischen Politik ist die bittere Kritik, 'die stumme Verurteilung' (Friedländer, Platon II 229) dadurch deutlich gemacht, daß der Widerspruch gegen den leitenden Gedanken von Athens Geschichte (Barbarenabwehr) schneidend hervortritt. — Im übrigen ist es an diesem Orte nicht möglich, in die Interpretation einzutreten.

der Verrat an der hellenischen Sache. Daß die Griechen sich im Osten dem Barbaren gegenseitig ausliefern, verurteilt Plato umso schärfer, als er eben Dionys kennengelernt hat, dem er das Verdienst zuerkennt die Hellenen vor der gemeinsamen Barbarengefahr des Westens, vor den Karthagern gerettet zu haben. Wenn die athenische Politik das feige und feile Spiel um die Perserhilfe mitmacht, so verrät sie damit nicht nur Hellas, sie verrät zugleich die große Tradition Athens. Denn Athens große Leistung ist der Sieg über die Perser bei Marathon. Die Tat von Marathon mit der die Athener 'der Knechtung Europas durch Asien Einhalt geboten', kann man nur würdigen, sagt Plato, 'wenn man sich im Geist in jene Zeit versetzt': der Perserkönig hatte nicht nur faktisch eine ungeheure Macht in der Hand, die Größe dieser Macht legte auch den Gedanken an Widerstand von vornherein lahm, 'die Entschlußkraft aller Völker war geknechtet'. Diese moralische und geistige Knebelung hat die Heldentat von Marathon überwunden, sie hat Europa auch innerlich befreit und hat bewiesen 'daß auch das größte Aufgebot von Masse und Material durch heldischen Einsatz des Menschen zu brechen ist'. Diese Lehre an Mit- und Nachwelt ist die größte Tat der Marathonkämpfer.

Die Tat von Marathon ist nicht nur eine Leistung soldatischer Tapferkeit, sie ist zugleich eine *geistige* Tat, oder besser: sie ist Einsatz des Gesamtmenschen. Die Tugend der Marathonkämpfer ist nicht eine Teiltugend, sondern Gesamttugend, so würde man in den Ausdrücken der platonischen Philosophie sprechen. Hier, und nicht im peloponnesischen Bruderkrieg, liegt Athens wahre Größe.

Der gegenwartsstolze Thukydides hatte die Vermessenheit gehabt, die Größe der Vorzeit zu leugnen und wegzudisputieren. Befangen in jener Verblendung, die irgendwo gerade die großen Köpfe narrt, hatte er den Künder von Athens Größe, Herodot, gehöhnt, hatte den Mythos der großen Vergangenheit zerstören und damit der Geschichtschreibung, der er so viel neue Provinzen erobert hat, ihr eines großes Amt beschneiden wollen, Hüterin und Verkünderin der vergangenen Größe zu sein. In Platos Forderung, sich im Geist in die vergangenen Zeiten zu versetzen, spricht sich ein neues Geschichtssehen aus. Geistige Durchdringung und bildhafte Gestaltung setzt den Mythos der Perserkriege wieder in sein Recht ein und entkräftet die zerstörende Wirkung von Thukydides' Vergangenheitsblindheit.

Der Sieg über die Perser wird nun nicht nur als Leistung echter 'Tugend' gedeutet, nicht nur in seinen welthistorischen Folgen gewürdigt. Plato fragt auch nach den geschichtlichen Wesensgründen dieses Heldentums. Damit schreitet er über Herodot hinaus und schiebt zugleich die Erklärungsweise des Thukydides bei Seite. Von den rein machtmäßigen, besonders auch den wirtschaftlichen Gründen staatlicher Größe, deren Aufdeckung ein bleibendes Verdienst des Thukydides ist und deren Bedeutung Plato an sich nicht verkennt, wird hier nicht gesprochen. Hier geht es um die tieferen Ursachen. Mit einem Wort zusammengefaßt: die Heldenleistung des kämpfenden Volkes beruht auf seiner Verfassung; und diese Verfassung beruht auf seiner Rassenreinheit.

Wir nennen die Verfassungsformen noch heute mit griechischen Namen: Monarchie Aristokratie Demokratie Tyrannis Oligarchie Plutokratie Ochlokratie. Jede tiefere politische Erfahrung lehrt, wie wenig dies System der Verfassungs-

formen im Stande ist, die staatliche Wirklichkeit zu erfassen und verständlich zu machen. Wenn die griechische Staatslehre dazu gelangt, die beste Verfassung als eine 'Mischverfassung' zu bezeichnen (nämlich als eine Vereinigung der fruchtbaren Elemente von Monarchie Aristokratie und Demokratie) — so ist diese Vermischung der vorher aufgestellten Begriffe durch die staatliche Wirklichkeit erzwungen und zeigt eben damit die Unfähigkeit jener Begriffe, die Tatsache des staatlichen Lebens zu greifen. (Eigentlich waren jene nachträglich systematisierten Begriffe einmal Schlagworte des politischen Tageskampfes gewesen.) Plato hat auf das bloße Verfassungsschema so wenig Wert gelegt wie je ein wirklicher Politiker. Die Parteischablone hatte schon der Scharfblick des Thukydides zerbrochen; er sagt an berühmter Stelle vom Athen des Perikles, es sei nur dem Namen nach 'Demokratie', in Wirklichkeit aber 'Führung durch den einen Mann' gewesen. Plato hatte schon früh erkannt, daß demokratische oder oligarchische Verfassungsform am Wesen des athenischen Staates nichts geändert haben. So kann er im 'Menexenos' Athen, die berühmte Hochburg der Demokratie, als 'Aristokratie' deuten — überraschend und verwirrend für diejenigen zeitgenössischen und modernen Ohren, in denen der übliche Klang des Schemas herrscht, die womöglich, wieder in falscher 'Lebensnähe', in Plato den von den Traditionen seines Standes beherrschten aristokratischen Parteimann hören.[1]) Die athenische Volksherrschaft ist in Wahrheit eine 'Herrschaft der Besten' — sie war es ehemals wie jetzt, d. h. sie soll und will es eigentlich sein. Ihre Form ist das 'Wahlkönigtum'; das Volk gibt die Macht denen, die ihm die Besten scheinen. Daß in diesem 'scheinen' die ganze Problematik der entarteten Demokratie, die ganze Gefahr der Demagogie verborgen ist, weiß Plato so gut wie irgendwer. Aber wo das Volk eine wirkliche Gemeinde ist, stellt sich der Führer von selbst heraus, getragen von der selbstverständlichen Empfindungseinheit der Volksgemeinschaft. Kein Zweifel, daß es in der alten, echten Demokratie tatsächlich so gewesen ist.

Insofern herrscht unter den Gliedern der athenischen Gemeinde *Rechtsgleichheit:* das ist ein gerade für Athen bezeichnender Verfassungsgrundsatz, ist geradezu *das* Schlagwort der Demokratie. Dieser Grundsatz aber ist nun nichts Zufälliges, die athenische 'Demokratie' nicht das Ergebnis einer beliebigen 'historischen Entwicklung', sondern Wesensausdruck der Volkssubstanz selber. Die Rechtsgleichheit nämlich ist die notwendige Folge aus der *Blutsgleichheit.* Volk: das ist in den anderen griechischen Städten Ergebnis einer Rassenmischung, dort sind Bestandteile in die Volksgemeinschaft eingeschmolzen, die 'nur üblicherweise Hellenen genannt werden, dem Blute nach aber Barbaren sind'. Die Athener aber sind '*reine* Hellenen, nicht vermischt mit Fremdstämmigen', so sind sie wirklich 'Brüder' im Sinne der Abstammung. Es ist daher eine blutmäßige 'Notwendigkeit', daß in diesem Volk von echtbürtigen Brüdern die Gemeinschaftsform echter Demokratie herrscht. Eine solche Form des Gemeinschaftslebens aber ist die Grundlage, auf der erst die Heldenleistung des Einzelnen erwachsen kann; auf

1) Über die Vereinigung demokratischer und aristokratischer, spartanischer und athenischer Elemente in Platos Lehre steht sehr Klärendes bei Stenzel, Plato der Erzieher, Leipzig 1928, 116ff.

ihr ist auch Athens größte Heldentat, der Sieg von Marathon erwachsen. Denn das steht für Plato fest: 'der Staat ist die nährende Kraft für den Menschen, ein guter Staat erzeugt gute Menschen, ein übler böse'.

Der 'Menexenos' gibt sich als eine Rede auf die Gefallenen des letzten Krieges. Plato bedient sich hier ausgiebig der offiziellen demokratischen Ideologie, die in der entarteten Demokratie längst zur Phrase ausgehöhlt war. Aber er nimmt sie ernster als je einer ihrer Verfechter. Der 'Aristokrat' Plato zeigt den Parteidemokraten, was sie selber nicht mehr sehen konnten: den positiven Sinn einer wahren Demokratie. Daher darf er — was sonst immer unbegreiflicher Frevel bliebe — diese erdichtete Rede auf die Gefallenen schreiben. Er darf die Totenfeier für die gefallenen Krieger, die das schönste und ernsteste Fest der echten Demokratie war, darstellen, weil er den Ursinn dieser Demokratie wieder ans Licht holt. Er darf die Ahnengeister anrufen, weil er den echten Ahnengeist Athens beschwört. Dieser Ahnengeist lebt ihm nicht im Glanz der perikleischen Hochkultur, sondern im schlichten, kargen, gleichsam 'spartanischen' Alt-Athen.

Dies ist Platos Stellung zu Athen von Anfang bis zu Ende. Die zeitgenössische Stadt ist in tiefstem Zerfall. Die 'Idee' Athen aber hat noch Wirklichkeit gehabt in der Stadt der Marathonkämpfer. In Alt-Athen war etwas vom 'wahren' Staat verwirklicht. Dieser Gedanke hat Plato bis ins Alter nicht losgelassen.[1]) Im Atlantis-Mythos kehrt er nochmals zu ihm zurück. Von Alt-Athen schreitet er weiter zu Ur-Athen, von der Geschichte zum Mythos. Kraft und Tugend dieses Ur-Athen bewährt sich in einem anderen, mythisch gesteigerten Marathon: dem Sieg über Atlantis. Dies Ur-Athen ist die volle, leibhafte Verwirklichung des wahren Staates, von dem Alt-Athen doch nur das Knochengerüst bewahrt hatte — so wie der attische Felsboden nur noch als Knochengerüst von der urattischen Landschaft nachblieb. Ein Schritt näher zur Idee des wahren Staates, ins Überwirkliche. Es bleibt aber denkwürdig, daß Plato nicht darauf verzichten wollte den überwirklichen Staat wenigstens in der Vorstellung auf Erden anzusiedeln und daß er ihm, als er ihn in die mythische Wirklichkeit einführt, die Farben seines Athen gegeben hat. Hierin liegt beides: der grundsätzliche und unabänderliche Verzicht auf den damaligen Staat — und der Wille, den wahren, den inneren Staat zu erfüllen mit den segnenden Kräften der Vorzeit, dem Ahnengeist Athens.

Der altgriechische Stadtstaat war eine lebengestaltende Gemeinschaft, die den Einzelnen in das Ganze einschmolz und dadurch nicht etwa als Person auslöschte, sondern überhaupt erst zum Menschen machte: einmalig und ein immer denkwürdiges Gegenbild für jede wahre Staatlichkeit. Die Hüter dieser alten Staatskraft waren zu Platos Zeiten nicht mehr der Staat und nicht die Politiker, und auch der Staat des Hellenismus hat diese Aufgabe sich nicht zu eigen gemacht. Der Weg zu diesem größten griechischen Erbe wäre für die Nachwelt verschüttet, wenn Plato es nicht gerettet hätte — gerettet nicht durch seine praktische Politik, sondern durch die innere Kraft, mit der er es auf geistigem Boden neu begründete.

---

1) Auch hier nur ein herausgegriffenes Beispiel. Über den 'Politikos', über die Rolle des 'Atheners' in den Gesetzen u. a. wäre in diesem Zusammenhang noch viel zu sagen.

NEUE BEITRÄGE ZUR KENNTNIS VON ALTGERMANIEN[1])

Von Hermann Aubin

Wie sehr der Historiker verpflichtet ist, auf den Philologen zu hören, hat in jüngster Zeit niemand so eindringlich bewiesen wie *Eduard Norden* mit seinem Buch über die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania (1920, 2. Abdruck 1922). Indem er dort das weltbekannte Werkchen in die überlieferungsstarke Reihe des ethnographischen Schrifttums der Antike einreihte, trat der kanonartige Charakter gerade von manchen der am öftesten angeführten Sätze des Römers zu Tage. Nordens Buch hätte noch höhere und weitere Wellen aufwerfen müssen, wenn Tacitus in den schulmäßigen Rahmen nicht doch sehr gute Beobachtungen der Militärs von der Rheingrenze eingefüllt hätte. So besteht vor der täglich an verläßlichem Kontrollmaterial zunehmenden Vorgeschichtsforschung die Schilderung, welche der römische Senator von den alten Germanen entworfen hat, immer von neuem die Probe. Norden aber kann gewiß sein, daß jedes seiner Werke Aufmerksamkeit nicht nur seiner Fachgenossen, sondern vor allem auch der Historiker auf sich zieht.

Nun liegt ein neuer stattlicher Band seiner Untersuchungen vor. Schon mit dem Namen 'Alt-Germanien' stellt er die Beziehungen zu dem Tacitusbuch her. Er bekennt sich selber als die letzte Strecke des mit jenem eingeschlagenen Kurses. Von einem Wege zu sprechen hat der wortsichere Verfasser hier wohl mit Absicht vermieden. Denn in der Tat kann man die Windungen, Umgehungen, Vor-, Rückwärts- und Seitenbewegungen, auf denen er seine Leser führt, kaum noch als einen Weg bezeichnen. Man kennt ja seine Art, und es ist auch in dieser ihrer neuen Probe selbst für den Nichtphilologen nicht ohne Reiz, die Eigengesetzlichkeit dieses Faches und die Individualität des Forschers zu beobachten, die sich ohne Scheu vor Weitschweifigkeit oder vor dem Eingeständnis ihrer Kenntnisgrenzen ergeht, zumal Norden nicht geizt, Einblick in seine Werkstatt zu gewähren und seinen Forschergang mit persönlichen Bemerkungen zu würzen. Man bewundert die methodische Zucht ebensosehr wie die Überzeugung von dem Werte des selbstlosen Forschens, die aus jeder Zeile spricht. Ein liebenswürdig-werbender Führer gelingt es Norden, den lesenden Nichtfachmann auf lange Strecken zu fesseln. Wir gestehen allerdings, daß wir nicht immer die Ungeduld meistern konnten, wenn wir Bekanntes für den besonderen Beweiszweck des Verfassers nochmals dargestellt und uns durch die philologischen Umwege von der entscheidenden, der geschichtlichen Erkenntnis ferngehalten sahen, die wir gewinnen wollten.

Der Historiker, der über dieses Buch berichten soll, wird daher am wenigsten entschlossen sein, dem Ariadnefaden des Sprachforschers zu folgen. Zur Einzelkritik in den meisten Fällen nicht berechtigt, glaubt er am meisten zu nützen,

---

1) Zu Eduard Nordens Buch: Alt-Germanien. Völker- und namengeschichtliche Untersuchungen. Mit 3 Zeichnungen im Text, 17 Abbildungen auf 6 Tafeln und 1 Übersichtskarte. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner 1934. XVI, 325 S. Geh. *RM* 14, geb. *RM* 16.

wenn er den Ertrag des Buches an geschichtlicher Erkenntnis wiederzugeben versucht. Dabei soll sich die Anzeige auf das Thema beschränken, das der Buchtitel angibt: Alt-Germanien. Denn Nordens Forschungen führen ihn zeitweise weitab von Germaniens Wäldern. Ein nicht geringer Teil des Buches beschäftigt sich mit uralten Völkerschaften Italiens und Illyriens (um dann wieder in das Germanenproblem einzulenken). Darüber mögen Berufenere berichten.

'Die Methode der Untersuchung war: ... Eindringen von den oberen Schichten in tiefere.' Sie ging aber nicht durchweg von den im Tacitusbuch angeschnittenen Schichten hinab in die Vorzeit, sondern der Hauptteil ist dem III./IV. Jahrh. n. Chr., der Zeit der beginnenden 'Völkerwanderung' also, gewidmet. Wir schlagen den umgekehrten Weg ein und versuchen, den Stoff in seiner geschichtlichen Reihenfolge darzubieten. In den Einzelheiten erweist sich dem Historiker das neue Buch über Germanien nicht ebenso ertragreich wie das frühere. Abgesehen davon, daß es fast allein das Gebiet zwischen Main und Oberrhein im Auge hat, sind es nur einzelne, unsere Anschauung verdichtende Züge, die es beisteuert. Als Ganzes aber genommen, kommt ihm eine besondere Bedeutung zu. Es scheint uns, in der Selbstverständlichkeit, mit welcher der wissenschaftliche Bohrschacht hinabgetrieben wird, den Beweis zu liefern, daß die Sprachwissenschaft nun auch für Mitteleuropa das Bewußtsein der vielfältigen Überschichtung seit Urzeiten realisiert, das ihr für das Mittelmeergebiet längst vertraut ist und das auf unserem Boden durch die Spatenforschung zu einer unumgänglichen Forderung gemacht wird. Dadurch verstärkt Norden unsere Einsicht, daß Komplexität und vielfältige Zusammensetzung der Kulturen nicht etwa nur für die 'geschichtlichen' Perioden gelten, und die vorgeschichtlichen, etwa die germanische, von ganz einheitlicher Struktur seien. Er bringt ein Wort Jakob Grimms in Erinnerung: 'Nirgends wo europäische Geschichte beginnt, hebt sie ganz von frischem an, sondern setzt immer lange dunkle Zeiten voraus, durch welche ihr eine frühere Welt verknüpft wird.' Das Dunkel, das Grimm über der germanischen Welt liegen sah, hat sich in den letzten Jahrzehnten sehr erhellt. Aber als Grundsatz gilt sein Wort immer noch. Wir danken Norden, daß er dieses schöne Wort neu emporgehoben hat, das festzuhalten auch unserer Zeit nottut.

* * *

Aus den Nebeln der Vorzeit steigt der rätselhafte *Germanenname* auf. Norden selbst, Schnetz, Krogmann und andere haben sich in den letzten Jahren um die Frage seiner Herkunft und Deutung bemüht, und zwar auf dem keltisch-germanischen Horizonte. Nun treibt Norden die Sonde noch tiefer hinab in die alteuropäische Sphäre. Der Möglichkeit seiner Deutung steht er freilich so skeptisch wie früher gegenüber. Auf die Herkunftsbestimmung allein scheint ihm die wissenschaftliche Forschung ausgehen zu können. Da stellt er nun Personennamen des illyrischen Bereiches zusammen, welche ihm den Schluß nahelegen, daß der Germanenname sich in der Hallstattzeit im Berührungsraume von Illyriern und Germanen gebildet habe, und zwar vielleicht aus einem Sippennamen (S. 300). Schon glaubt Norden 'Germanisches in Südosteuropa' vermuten zu können. Doch

kommt es darauf nicht an. Die heute genugsam bekannte Berührung der beiden Völker im mitteleuropäischen Raume würde unseres Erachtens genügen, um den gemeinsamen Besitz des Wortes zu erklären. Eine auffallende Parallele kann Norden für den Namen der Teutonen nachweisen. Auch hier gibt es zahlreiche verwandte Personen- und Stammesnamen bei den Illyriern, und anscheinend nur bei ihnen. Sie vermehren die Anzeichen einer frühen Gemeinsamkeit der beiden indogermanischen Völker. In der Bedeutungsentwicklung hätten die beiden Worte 'Germanen' und 'Teutonen' allerdings eine entgegengesetzte Entwicklung durchlaufen. Während das erstere von den Kelten zum Stammes- und von den Römern zum Volksnamen erhoben worden sei, hätte sich der Begriff des letzteren vom allgemein-volklichen zum Stammesnamen verengt.

Andere Züge, welche die südeuropäische Welt mit dem germanischen Norden verbinden sollen, meint Norden in den Zeichnungen dort auf den Grabsteinen der Asili in Picenum, hier auf den Felsen Seelands und Südschwedens zu erkennen. Doch sehe ich ganz von ihnen ab, da die Echtheit der zugehörigen Novilarainschriften schwer umstritten wird, worüber Nordens Nachtrag S. 305ff. zu vergleichen ist.

* * *

In die faßbare Geschichte treten wir mit Nordens Versuch ein, den 1878 oberhalb Miltenberg gefundenen *Teutonenstein* zu deuten und seine unvollständige Inschrift zu entziffern. Daß es sich bei den Teutones der Inschrift um einen Teil jenes vielgenannten Stammes handelt, der als erster unter den Germanen die Römer zittern machte, ist nie ernsthaft zu bezweifeln gewesen. Unsicher blieb die Auslegung der übrigen Buchstaben. Sie stellen sich Norden als die Zeilenanfänge einer Grenzinschrift dar; der Stein ist ein vierseitiger Grenzstein. Norden ist in der Deutung und Lesung, ohne es anfangs zu wissen, auf Vermutungen zurückgekommen, welche vordem schon andere ausgesprochen hatten. Er stützt sich aber nicht nur auf neuen Augenschein und zum erstenmal auf Abklatsche, sondern namentlich auch auf die von ihm zusammengetragene umfassende Sammlung von Grenzinschriften. Das gibt seinem Ergebnis höhere Wahrscheinlichkeit, wenigstens hinsichtlich der grundsätzlichen Deutung des Steines. Weniger Sicherheit ist über den konkreten Inhalt der Inschrift zu gewinnen gewesen. Nach Norden hätten sich bei Miltenberg die Gaugebiete von Teutonen, Kimbern, Ambronen und Haruden berührt. Völkerschaften also, deren Heimat heute immer übereinstimmender auf der jütischen Halbinsel gesucht wird[1]), und welche nachweislich oder wahrscheinlich miteinander ausgewandert sind, hätten wenigstens in Splittern eine neue gemeinsame Heimat gefunden. Hier würde sich alles aufs beste zusammenfügen. Die Auslegung der ersten Initiale C als Cimbros wird in der Tat durch die Verehrung des Mercurius Cimbrianus bei Miltenberg selbst und bei Heidelberg sehr gut gestützt. Für die beiden anderen, das sichere A und das

1) Th. Siebs verdanke ich den Hinweis, daß der Name der Insel Amrum vielleicht mit dem altfriesischen Ambriga zusammenhängt, also auf die Insel erst in karolingischer Zeit übertragen wäre und in diesem Falle nicht für die Heimat der Ambronen zeugen könnte.

wenig deutliche H, bleiben wir auf Vermutungen angewiesen. Daß die Vierseitigkeit des Steines noch keineswegs eine Vierzahl von Angrenzern bedeuten muß, lehrt der bekannte gleichfalls vierseitige Grenzstein der Carucer aus der Gegend von Prüm, den Norden selber S. 210, Anm. 1, heranzieht. Aber auch die Vierzahl angenommen, kann man bei dem Völkergemisch Südwestdeutschlands Norden keineswegs die These zugeben, daß hinter dem A und dem H unbedingt nur germanische Stämme versteckt sein müßten. Immer bleibt seine Deutung als Forschungshypothese von Wert. Durch ihre Bestätigung, die vielleicht einmal eine neue Inschrift bringt, würde das Bild des Kimbern- und Teutonenzuges, das jüngst W. Schultze und M. Jahn so viel genauer und wahrscheinlicher gezeichnet haben, als man es je zu besitzen hoffen konnte, eine neue Ausgestaltung erfahren.

* * *

Damit würde auch unsere Anschauung von der Besiedlung des nördlichen *Dekumatenlandes* in der Römerzeit im Sinne einer recht dichten und ausschließlich germanischen Besetzung des Nordteils ergänzt. Selbst dessen Süden hat jüngst Hertlein als ganz germanisch angesprochen. Wie dies schon andere abgelehnt haben, folgt nun auch Norden Hertlein nicht. Das geht aus den Ausführungen hervor, die er den decumates agri widmet. Die decumates agri sind das dritte Thema, zu welchem wir aus dem neuen Buch Gewinn ziehen.

Norden kommt es auf die sprachliche Deutung des so viel umstrittenen Wortes an. Im gleichen Sinne bemüht er sich um zwei Ortsnamen des südmainischen Gebietes, welche uns Ammian überliefert hat: regio cui Capellatii vel Palas nomen est. Was Norden, um die linguistische Behandlung der drei Worte geschichtlich zu unterbauen, von diesem und jenem Punkte ausgehend an Mosaiksteinchen zusammenträgt, gibt dem Bilde von der Entwicklung des Dekumatenlandes manche belebende Farbe. Uns kommt es aber nicht so sehr auf diese Nachzeichnung von Bekanntem, als darauf an, was uns Norden an Argumenten des von ihm gemeisterten Faches zur Beleuchtung dieser Entwicklung heranträgt. 'Palas' also ergibt sich ihm als der Rest einer vorkeltischen Sprachschicht. Er verstärkt damit unsere Überzeugung von der allgemeinen Siedlungskontinuität im alten Mitteleuropa. Gehen wir zur nächsten Bevölkerungsschicht über, so ist auch für Norden nach dem Abzug der Helvetier die 'Helvetiereinöde' nie ganz verödet gewesen. Was er freilich an Spuren der helvetischen Unterschicht in der römischen Zeit glaubt aussondern zu können, scheint mir nicht schlüssig. Als dritte Schicht nimmt Norden in Übereinstimmung mit Hesselmeyer, dessen Untersuchungen zum gleichen Thema den seinen zeitlich parallel gegangen und auf anderen Wegen zu dem gleichen Ergebnis gelangt sind, eine verstärkende Neubesiedlung durch 'Auswanderer aus Gallien nach der cäsarischen Eroberung' an. Wir besitzen neuestens eine vollständige Zusammenstellung des archäologischen Materials zu dieser Frage, die Kurt Bittel in dem Werke: Die Kelten in Württemberg, zugleich mit dem besten kritischen Sinne geliefert hat. Diese Übersicht läßt keinen Zweifel, daß in der keltischen Besiedlung des Landes während der Latèneperiode niemals eine vollständige Unterbrechung eingetreten sei, sie bestätigt also Nordens

allgemeine Ansichten. Für die Feststellung einer Zuwanderung aus Gallien nach dem Erscheinen Cäsars finden sich indessen, soviel ich sehe, keine archäologischen Belege. Das braucht allerdings bei der Einheitlichkeit des keltischen Fundgutes nichts zu besagen.

Der keltische Charakter der Landschaft bis unmittelbar an die römische Besitznahme heran wird auch durch Nordens linguistische Gesichtspunkte bestätigt. 'Capellatii' ist ebensowenig wie 'Palas' aus lateinischem Stamme zu deuten. Norden will es als 'lokalgentilicisches nomen einer gallorömischen gens' aufgefaßt sehen (136). Vor allem aber stellt sich ihm das umkämpfte Wort decumates agri auf Grund reichsten Vergleichsmaterials als gallisch heraus. Mehr, die grammatikalische Deutung soll sogar ein Licht auf den Verfassungszustand des Landes vor der Römerherrschaft werfen. Denn sie ergibt die Übersetzung 'Zehnschaftslande' oder 'Zehnschaftsmarken' (185). Man könnte etwa auch 'Land der 10 Kantone' sagen, wenn Norden nicht daran gelegen wäre, die Besonderheit des ermittelten Wortsinnes in der Richtung auszudrücken, daß der 'Begriff einer kollektiven Gemeinschaft' darin liege. Wie diese ausgesehen habe, dafür gibt Norden nur eine vermutete und weit abliegende Parallele mit dem Hinweis auf einen 'Stammesverband mit agrargenossenschaftlicher Gliederung' bei den Thrakern, der auch den Namen einer Vierschaft trägt. Bis zum Nachweis keltischer Beispiele ist Norden nicht gelangt. Mir sind keine bekannt, und ich sehe auch nicht, wie man sich einen agrargenossenschaftlichen Verband auf diesem weiten Territorium vorstellen sollte. Selbst für eine 'Großmark' mittelalterlichen Sinnes würde es zu umfangreich sein. Es bleibt aber, wenn die Sprachforscher Nordens Auflösung des linguistischen Rätsels zustimmen, für die allgemeine geschichtliche Einsicht der große Gewinn, daß auch von dieser Seite her — wie es Hesselmeyer von anderer, namentlich der rechtsgeschichtlichen getan hat — jeder Hinweis auf eine römische Zehnterhebung im Namen der decumates agri ausscheidet, und daß wir an seiner Stelle positiv den Hinweis auf die Vielheit von kleinen Gauschaften buchen dürfen, welche vor der Unterwerfung durch die Römer das Land einnahmen. Ob sie eine kollektive Gemeinschaft gebildet haben, kann dahingestellt bleiben. Die zehn Kantone im einzelnen nachzuweisen, ist, wie Norden zeigt, mit dem heute bekannten Inschriftenbestand nicht möglich. Es wäre auch vorab zu fragen, ob die germanischen Gauvölker des Nordteils in der Zehnzahl inbegriffen zu denken sind.

* * *

Der römischen Herrschaft machte in der 2. Hälfte des III. Jahrh. der Einbruch der Alamannen und der nachrückenden Burgunden ein Ende. Damit tritt in diesem Abschnitt der Germania Romana besonders früh die Frage nach dem Übergang aus dem Altertum ins Mittelalter auf. Hat jener Einbruch auch die Bevölkerung der römischen Zeit beseitigt und damit den inneren kulturellen Zusammenhang der voraufgehenden mit der nachfolgenden Periode unterbrochen? Norden trifft hier auf das Problem der *antik-mittelalterlichen Kulturkontinuität* auf deutschem Boden, das seit Alfons Dopschs bekannten Werken die Wissenschaft und auch weitere Kreise in ganz besonderem Maße beschäftigt.

Die Worte, mit denen Norden zu Dopschs Thesen Stellung nimmt (37ff.), sind sehr sorgfältig abgewogen. Bei aller Anerkennung für die durch Dopsch empfangene Anregung kommen sie für sein besonders Gebiet sachlich auf eine Ablehnung dessen hinaus, was bei Dopsch gegenüber Älteren als neu zu gelten hat, die Betonung nämlich einer ungebrochenen Verbindung von Altertum und Mittelalter an Ort und Stelle auch in Deutschland. Norden spricht methodische Grundsätze zur Erforschung des Problems aus, wie die Mahnung, die Unterschiede des Kulturzustandes der verschiedenen römischen Provinzen zu berücksichtigen, die Warnung, 'den Begriff der «Kontinuität» nicht gar zu sehr zu verallgemeinern', und daher die Forderung, die einzelnen Lebensgebiete bei der Betrachtung auseinanderzuhalten, Grundsätze, für welche er sich nicht nur auf Mommsen und Rostovzeff hätte zu berufen brauchen, sondern welche er wohl bei allen Dopschkritikern unter den Historikern mehr oder minder deutlich ausgesprochen gefunden hätte. Für das Dekumatenland im besonderen sieht Norden zwar das Überleben von Romanen bewiesen, die zeitweise noch unter der Germanenherrschaft Zuflüsse aus den Provinzen empfangen hätten. Es ist sehr richtig, für dieses Gebiet ein Auf und Nieder der romanischen Elemente vor ihrer völligen Aufsaugung durch die Alamannen und Franken anzunehmen. Im ganzen aber gilt von diesen Resten, was Norden S. 41 als grundsätzlichen Gedanken ausspricht: 'Eine langsamem Verkümmern ausgesetzte zurückgebliebene Bevölkerung eignete sich nicht zum Träger einer Fortdauer der Zivilisation'. Damit ist der Begriff der Kulturkontinuität für diese Landschaft in seine richtigen Schranken verwiesen, und S. 176 wird das Ergebnis in die Worte zusammengefaßt: 'vom Standpunkt des Römischen aus gesehen mehr «Caesur» als «Kontinuität»'.

Der Nachweis der Romanenreste liegt Norden für eine bestimmte Gegend des rechtsrheinischen Süddeutschland am Herzen: für das Grenzgebiet gegen die Burgunder am Mittelmain hin. Das einleitende Thema des ganzen Buches ist nämlich die Ausmerzung einer Textverbesserung, die einst Beatus Rhenanus an einer Stelle des Ammianus Marcellinus vorgenommen hat (XVIII 2), wo dieser von dem dritten Feldzuge des Julian ins rechtsrheinische Deutschland im Jahre 359 berichtet. Der Cäsar sei bis zu den terminales lapides Romanorum et Burgundiorum gekommen, bis zu der schon erwähnten regio cui Capellatii vel Palas nomen est. So steht es in der einzigen heute erhaltenen, der Fuldenser Hs. Beatus Rhenanus aber, dem eine verwandte Hersfelder vorlag, verbesserte das Romanorum in Alamannorum. Er wies darauf hin, daß damals die Römer rechtsrheinisch gar kein Gebiet innehatten, nachweislich aber die Alamannen an die Burgunder grenzten. So ist dann seit dem Basler Corpus der lateinischen Historiker von 1533 Alamannorum statt Romanorum gedruckt worden.

Von der Beweisführung, die Norden zur Wiederherstellung der Handschriftenlesart antritt, ist der eine Grundsatz schwer zu bezweifeln, daß nämlich die Absteinung von Völkerschaftsgrenzen kein germanisches Verfahren gewesen sei. Wollte man an solcher Grenzbezeichnung zwischen Alamannen und Burgundern festhalten, müßte man eine äußerst rasche Übernahme des römischen Agrimensorenbrauches annehmen, was mir höchst unwahrscheinlich vorkommt. Ebenso

fest steht der zweite Grundsatz: Bei den Römern wurden nicht die Reichsgrenzen abgesteint, die bestanden aus Wasserläufen oder Limites, sondern nur (Stadt- und Gau-) Territorien. Demnach kann es sich in der Ammianstelle nur um ein Territorium von Romani handeln, das im IV. Jahrh. südlich des Mains an die Burgunder grenzte. Norden ist der Überzeugung, daß diese Grenze, in der regio Palas, jenseits des alten Limes gelegen war. Hier wird die Untersuchung des Wortes Palas, das sicher nichts mit dem 'Pfahl' zu tun hat, noch einmal fruchtbar, indem sie von der Lokalisierung am Pfahlgraben befreit.

In diesem Falle der Romani-Burgundigrenzen gibt uns Norden einmal in gewissem Umfange ein positives Bild seiner Ansicht. Danach handle es sich um das Territorium von übrig gebliebenen Romanen, nicht von Römern. Das Wort Romani steht schon in der Wandlung vom Reichs- zum Volksbegriff. Diese Romanen müssen daher irgendwie von den Burgundern (und also notwendigerweise auch von den Alamannen) anerkannt worden sein.

Ich bezweifle nicht die Existenz solcher Romanenreste. Daß sie über Gruppen in einzelnen Orten, namentlich an Verkehrsknotenpunkten hinaus, ein geschlossenes Gebiet innegehabt haben sollen, erscheint mir schon fraglicher. Man könnte immerhin auf die ziemliche Dichte von Welschen um Salzburg hinweisen, die noch in karolingischen Quellen zu Tage tritt. Hier handelt es sich freilich um ein ausgesprochenes Rückzugsgebiet in Anlehnung ans Hochgebirge, einen ethnographischen Horst. Vor allem aber ist mir Eines ganz unglaubhaft, die unerläßliche Voraussetzung nämlich, daß die erobernden Germanen mit solchen Romanenresten des nördlichen Dekumatenlandes paktiert und sie auf die Dauer als ebenbürtige Vertragsgegner und selbständige Nachbarn anerkannt hätten. Norden hat selber die Notwendigkeit empfunden, diesen Vorgang wahrscheinlich zu machen. Er verweist auf gewisse Nachrichten der Vita Severini von der Donaugrenze des V. Jahrh. Indessen bestehen sehr große Unterschiede zwischen den zu vergleichenden Zuständen. Was Norden von Abmachungen erobernder Germanen mit der romanischen Bevölkerung anführt, sind erkennbar Übergangserscheinungen im Augenblicke des Einbruchs über die eben noch verteidigte Reichsgrenze; dabei stehen noch mehrere germanische Stämme miteinander im Wettbewerb, und daß die Hilfe des Reichs den Romanen ausbleiben werde, war noch nicht mit Bestimmtheit vorauszusehen. Im Dekumatenland dagegen hätten diese Zustände schon 100 Jahre Bestand gehabt haben müssen, wenn noch Julian sie antraf. Ja die Romanen hätten, nach Nordens Ansetzung der Örtlichkeit, noch über den ehemaligen Limes hinaus Gebiet gewonnen. Das setzt eine Stärke und Gefaßtheit ihrer Kräfte voraus, die kaum vorstellbar ist. Was Norden vorschwebt, könnte man ein kleines Syagriusreich zwischen Alamannen und Burgundern nennen. Was indessen Syagrius mit dem Kern des römischen Feldheeres im Inneren Galliens fertig gebracht, ein regnum Romanorum als Insel in der Flut der Germanenwogen zu behaupten, wie sollte man das der dünnen, bestenfalls über die Grenzmiliz verfügenden Bevölkerung an der Grenze, die von den germanischen Eroberern überschwemmt war, zutrauen? Zumal alle Zeugnisse dafür sprechen, daß hier die Eroberung sehr gewaltsam vor sich gegangen ist. Selbst Syagrius hat sich im übrigen

nur eine knappe Zeit über Wasser zu halten vermocht. Nein, die Vorstellung von einem mindestens halbsouveränen Römerterritorium, das sich auf dem rechten Rheinufer ein Jahrhundert erhalten hätte, paßt in keiner Weise in das Gesamtbild der germanischen Landnahme in den decumates agri — wenigstens von der germanischen Seite gesehen.

Überdenkt man von Nordens beweiskräftigen Grundsätzen ausgehend die Frage, so scheint uns eine solche Erscheinung nicht anders möglich als in einer gewissen Anlehnung an das Römische Reich. Nur von da her konnte den Romanen die Kraft kommen, ihre Grenzen von den Germanen anerkannt zu erhalten. Seitdem uns Ernst Kornemann gelehrt hat, die 'unsichtbaren Grenzen des Imperiums' in Rechnung zu stellen, indem er den Gürtel der Klientelstaaten zeigte, den die Kaiser allmählich um seine Grenzen gelegt hatten[1]), ist ein solches Verhältnis einer losen Abhängigkeit von Romanen außerhalb des Reichs dank der Einflußnahme der Kaiser auf die umwohnenden Barbaren nicht mehr so unvorstellbar, wie unter der Herrschaft starrer Anschauungen von der scharfen Trennung des Germanen- und des Römerlandes. Norden betont mehrmals, daß den Kaisern nach der Aufgabe des Dekumatenlandes niemals mehr die Absicht der Rückgewinnung vorgeschwebt habe. Vielleicht ist auch dies zu starr gesehen. Leider reicht die erste Arbeit, durch welche Kornemann seine große Konzeption des Klientel-Randstaatengürtels zunächst für Rhein und Donau hat ausführen lassen[2]), noch nicht bis ins III.—IV. Jahrh. hinauf. Ihre Fortsetzung ergibt vielleicht eine Lösung des Dilemmas, vor dem wir heute noch stehen. Es wird vielleicht auch Quellenstellen über gewisse Abhängigkeiten der Germanenstämme von den Kaisern, die Norden noch gänzlich abweist, mit einem bestimmten Wahrheitskern erfüllen.

* * *

Damit haben wir alle Schichten von der Hallstattzeit bis zum beginnenden Mittelalter durchmessen. Bei Nordens Arbeits- und bei unserer Betrachtungsweise sind noch nicht alle Seiten behandelt worden, nach denen hin wir dem Buch Fortschritte danken. Im Vorbeigehen nur war von Nordens Sammlung von Grenzinschriften die Rede, welche einen Beitrag zur Praxis römischer Staatseinrichtung bringt, oder von dem Vergleichsmaterial zum 'Zehntschaftsland', welches sich als ein Archiv zur Soziologie älterer europäischer Völkerschaftsverfassung erweisen dürfte. Es wäre noch hinzuzufügen, daß der berührte Unterschied in der Festlegung der römischen Territorial- und Reichsgrenzen gleichsfall durch eine kleine Sonderabhandlung dargetan wird und daß diese auch der Aufnahme des Absteinungsverfahrens durch die Germanen nachgeht und zeigt, wie sie zuerst bei den Südgermanen nachweisbar ist, welche sich mitten unter vollerhaltene römische Zustände versetzt sahen. Weiter ist auf den Abschnitt über planmäßig-freiwillige

1) Ernst Kornemann, Die unsichtbaren Grenzen des römischen Kaiserreichs. In: Staaten, Völker, Männer. Aus der Geschichte des Altertums, 1934.

2) Johannes Klose, Roms Klientel-Randstaaten am Rhein und an der Donau. Beiträge zu ihrer Geschichte und rechtlichen Stellung im I. und II. Jahrh. n. Chr. Historische Untersuchungen, herausgeg. von Ernst Kornemann, 14. Heft, 1934.

und unfreiwillige Räumung von Reichsgebiet in der Kaiserzeit hinzuweisen. Man kann daran erkennen, wie viel später den Germanen als den Persern ein Abtretungsvertrag zugestanden worden ist. Dem Vertrag mit letzteren von 363 stellt Norden freilich nur allgemein den Terminus 'nach 406' für erstere entgegen. Verfolgt man seinen Gedanken, dann wird man eine derartige vertragsmäßige Landabtretung — keine Landzuweisung an Föderaten — erst eine gewisse Zeit nach 406 antreffen. An der Spitze steht vielleicht die Anerkennung der Niederlassung der Westgoten in der Aquitania secunda durch Valentinian III. 425, falls es sich damals wirklich schon um einen selbständigen Gotenstaat gehandelt hat. Sonst wäre das erste Beispiel in der Anerkennung des Wandalenreiches in Afrika durch Ostrom 441 zu erblicken.

* * *

Wir haben den Versuch, den Ertrag des Nordenschen Buches darzustellen, mit Kritik begleitet, wo es sich um die Hauptfragen handelte. Es kann nicht der Sinn dieser Seiten sein, alle geschichtlichen Tatsachen anzumerken, über die wir anderer Meinung sind als der Verfasser. Das muß gegenüber der reichen Anregung zurücktreten, die von dem Buche ausgeht.

Nicht unerwähnt aber darf der Anteil bleiben, den *Werner Hartke* mit zahlreichen Hinweisen und kritischer Stellungnahme an dem Werke hat. Ihm wird auch das dreifache Register verdankt, das 1. Allgemeines und Sprachliches, 2. Personen-, Orts- und Völkernamen und 3. die angezogenen Quellenstellen umfaßt und damit einen Führer zur Benutzung des Buches darstellt, welchen man aus den eingangs angegebenen Gründen mit Dankbarkeit annimmt.

ÜBER DIE AUFFASSUNG DES DICHTERS UND DES DICHTERISCHEN BEI WOLFRAM v. ESCHENBACH

Von Friedrich Knorr

Über die Frage nach dem Wesen des mittelalterlichen Dichters gibt es zwar eine nicht unbeträchtliche Literatur — aber es fehlt noch durchaus eine klare Vorstellung von der Eigenart des dichtenden Menschen jener Zeit und insbesondere davon, wieweit er sich in ihr als eine ganz besondere Erscheinung der Menschenwelt verstanden hat. Die Forschung, die sich diesem Problem widmete, hat natürlich vielerlei Material zusammengetragen.[1]) Aber es ist schon kennzeichnend für die Art ihres Zuganges, daß sie sich vorwiegend auf *direkte* Aussagen der Dichter über ihre Kunst und ihre Absichten stützte und über das hier zum Ausdruck Gebrachte hinaus keine tieferen Lotungen vornahm, um etwa aus dem Geist der Werke selbst im Ganzen einer in die Tiefe dringenden Auslegung ihre Befunde

1) Siehe u. a. Ehrismann, G., Studien über Rud. v. Ems (S.Ber. Heidelb. 1919, phil. Kl. Abh. 8); Viëtor, K., Die Kunstanschauung der höfischen Epigonen (P.B.B. 46, S. 85ff.), Burdach, K., Reinmar und Walther, 1880. Zusammenfassend Brinkmann, H., Zu Wesen und Form mittelalterl. Dichtung. 1928.

nachzuprüfen und zu erweitern.[1]) Die Tatsache, daß die Dichter der Spätzeit sich in diesem unmittelbaren Sinne reicher über ihr Dichten geäußert haben als die der Hochblüte der höfischen Kunst, brachte es mit sich, daß die größeren Untersuchungen sich vorwiegend mit ihnen beschäftigen und das Bild des mittelalterlichen Dichters vorwiegend durch das bei ihnen angetroffene Selbstverständnis bestimmt wird. Aus der größeren Zahl der Äußerungen und aus der besonderen Lage, in der sich die Dichter dieser Epoche des verblassenden Kunstverständnisses und der verminderten Anteilnahme an ihren Schöpfungen von seiten der Zeitgenossen befanden, glaubte man schließen zu dürfen, daß hier die eigenartige Stellung des dichtenden Menschen überhaupt erst sichtbar wurde, und ihre Problematik den Betroffenen hier auf Kosten ihrer künstlerischen Leistung zum erstenmal tiefer zum Bewußtsein kam.[2])

Diese Annahme wurde erleichtert durch die allgemeine Auffassung, die man von der Blütezeit der mittelalterlichen Dichtung — und der Epik insbesondere — bislang gehabt hat. Wenn man in ihren Werken vorwiegend formale Leistungen sah[3]), die Umgießung übernommener Stoffe — die der selbständigen dichterischen Gestaltungskraft weniger Spielraum ließen als der fortspinnenden Phantasie — in die deutsche Sprache, so kann es nicht wundernehmen, daß man hier kein Bewußtsein einer tieferen Problematik des Dichterischen anzutreffen glaubte[4].) Die Dichtkunst schien allein der gesellschaftlichen Unterhaltung zu dienen als ein hoher und bedeutsamer Bestandteil der reichen Entfaltung inneren Lebens, wie sie diese erste Hochblüte der gesellschaftlichen und geistigen Kultur in Deutschland im Gefolge gehabt hat. Der Dichter blieb Ritter und widmete sich dem 'gelehrten' Spiel der Phantasie nur in den Mußestunden — wie es ja Hartmann ganz eindeutig ausgesprochen hat —, und die belehrende Absicht, die hier und da in den wenigen allgemeinen Aussprüchen über seine Kunst zum Ausdruck kam, schien keinen tieferen Anteil am fragwürdigen Dunkel des Daseins zu verraten, als er eben nach allgemeinem Urteil dem führenden Menschen jener Zeit — also vorwiegend dem Ritter — zuerkannt wurde.

Zweifellos hat das moderne Bild des mittelalterlichen Menschen überhaupt in seiner zwar vielfach unbestimmten, aber in gewissen großen Zügen scheinbar feststehenden Prägung zu dieser Urteilsbildung viel beigetragen, zumindest die all-

1) Brinkmann u. Fr. Neumann (Scholastik u. mhd. Literatur, N. Jbb. 1922, S. 388ff.) haben die Kunstlehren der Scholastik herangezogen, ohne damit die Sache in der Tiefe fördern zu können. Die Kunstlehren der großen Systeme stehen unter Einflüssen, die dem mittelalterlichen Leben vielfach nicht unmittelbar entstammen und die für Dichter wie Walther oder Wolfram weder innere Antriebe bilden noch als Maßstäbe für ihre Beurteilung herangezogen werden können.

2) Siehe Viëtor aO. S. 86f.; ähnlich auch Roethe, G., Die Gedichte Reinmars v. Zweter, 1887, S. 191.

3) Siehe u. a. wiederum Viëtor aO.

4) Bei Viëtor steht aO. S. 86 der erstaunliche Satz: 'Und die kunstvoll dunklen Gedankenverschlingungen Wolframs ... wissen, so sehr bei ihnen schon grüblerisches Wesen sich offenbart, nichts von Reflexionen über den Dichter, seine Tätigkeit und seinen Platz in der Weltordnung.'

gemeine Problemstellung in dieser Richtung eingeengt. Jener sicher in sich und im Ganzen einer ständisch festgefügten Gesellschaft ruhende Typus, der in allen tieferen und letzten Fragen des Daseins — soweit er sie vom Einzelnen her überhaupt aufzuwerfen in der Lage schien — die eindeutige Antwort seiner Kirche oder zumindest eines über allem Zweifel erhabenen Christentums von ausgesprochen praktischer Prägung in demütiger Gläubigkeit entgegennahm, jener Mensch, der in allem wesentlichen nur Glied des lebendigen Corpus christianum zu sein schien, und der die Not der Vereinzelung so gar nicht kennen sollte, dieser Mensch trug die lebendigen Voraussetzungen nicht in sich, an die die Ausbildung der inneren Problematik geknüpft ist, die den großen Dichter kennzeichnet, und die das eigenartige Verhältnis zu Mensch und Welt bestimmt, das ihn erst zum Versuch eines tieferen Selbstverständnisses und einer Auslegung seiner eigenen Existenz und seines Werkes Veranlassung gibt. Das Selbstbewußtsein einer göttlichen Begnadung mit Kräften der Phantasie und des Wortes, die Gewißheit eines selbstständigen Rechtes der Poesie, der Wille zur Belehrung der Zeitgenossen in ständischen und moralischen oder religiösen Dingen — das allein schien das Bewußtsein des Dichters von dem seiner Zeitgenossen zu unterscheiden.[1])

Wenn wir hier den Versuch machen, die Frage nach dem Wesen des mittelalterlichen Dichters im Anschluß an *Wolfram v. Eschenbach* neu aufzuwerfen, so geschieht es nicht nur deshalb, weil er in den bisher angestellten Erörterungen die Beachtung nicht gefunden hat, die einem so großen Künstler notwendig zukommen muß, und die er auf Grund seiner Äußerungen verdient, sondern vor allem, weil wir nachweisen zu können glauben, daß, von ihm her gesehen, die bisher erarbeiteten Befunde nicht mehr den Anspruch erheben können, die in Frage stehende allgemeine Sache auszuschöpfen. Es will uns vielmehr scheinen, daß uns in seinen Werken eine Auffassung des Dichters begegnet, die in unvergleichlich größere Tiefen blicken läßt, als sie etwa Hartmann v. Aue, Rudolf v. Ems oder Konrad v. Würzburg hätten sichtbar machen können, und daß sich damit für das Verständnis der möglichen Selbstauslegung des mittelalterlichen Dichters, und damit in weiterem Sinne des mittelalterlichen Menschen überhaupt, ein weiterer Horizont eröffnet als in den Werken seiner Zeitgenossen und seiner Epigonen. Diese letzte Möglichkeit des dichterischen Geistes aber muß der aufsuchen, der sich ein Urteil über seine Erscheinung in einer Epoche bilden will, und die Tatsache, daß sie letztlich im Mittelalter nur bei einem Manne sich verwirklicht findet, ist ebensowenig ein Hemmnis, das Bild des mittelalterlichen Dichters danach zu bestimmen, wie die Einmaligkeit Sophokles', Shakespeares oder Goethes uns hindern kann, das Ganze des dichterischen Geistes der durch sie bestimmten Zeitalter im entscheiden-Sinne nach den bei ihnen angetroffenen Horizonten uns zu vergegenwärtigen.[2])

1) Vgl. dazu etwa Ehrismann aO.

2) Wir stehen also hier in ausgesprochenem Gegensatz zu Viëtor, der aO. S. 88 meint, die Frage nach der Kunstanschauung der mhd. Blütezeit könne nur von der Epigonendichtung aus beantwortet werden, da es aus der mhd. Blütezeit so gut wie keine gedanklichen Auseinandersetzungen des dichterischen Wesens mit sich selber gäbe. Das letztere stimmt — wie sich zeigen wird — keineswegs, und das erstere hieße, die großen Geister mit den Maßstäben der kleinen messen!

Zunächst erhebt sich die Frage, wie weit der Dichter selbst sich zu seiner Kunst geäußert hat, und ob in diesen gelegentlichen Aussprüchen in der Tat sich eine besondere Tiefe und Eigenart des Selbstverständnisses ankündigt, die uns veranlassen könnte, ihm genauer nachzugehen. Durch diesen Ansatz wollen wir das Vorurteil entkräften, als fänden sich in den Werken der Hochblüte keine Äußerungen über das Wesen des Dichters von schwererem Gewicht als das, was etwa Hartmann, Gottfried oder Walther sagen. Wolframs Hinweise verraten vielmehr einen Künstler, der, obwohl ihn der Stolz der Zugehörigkeit zum Rittertum unwandelbar erfüllte, sich ebensowenig begnügte, ein Mann der schönen Form zu sein, als ein bloßer Unterhalter oder Belehrer seiner Zeitgenossen, der vielmehr eine tiefe und einmalige Aufgabe der Dichtkunst ahnte, der aber gerade im Hinblick auf sie das Zweifelhafte und Problematische der 'buochen' nicht weniger klar sah, als irgendeiner der Größten seiner Zunft in neuerer Zeit.

Freilich wird sich das in gründlicher Weise nur zeigen lassen durch eine Heranziehung und teilweise Analyse seines wichtigsten Werkes selbst. Dabei werden wir auch der zweiten der oben genannten Grundvoraussetzungen bisheriger Forschung entgegentreten müssen, als habe nämlich das Mittelalter den Menschen in der Problematik des *Daseins*, in Vereinzelung und Verzweiflung nicht gekannt, und als sei dieser erst eine Erscheinung der Moderne. Wenn sich am 'Parzival' nachweisen ließe, daß hier gerade *der Mensch in der Anfechtung der Existenz* gesehen wird, und daß aus dieser Problematik heraus sich erst der Ausblick auf die Horizonte der Welt öffnete, daß diese also in Wahrheit erst hier erkämpft, keineswegs aber in einer sicheren religiösen Zuversicht ein für allemal in bestimmter Prägung besessen wird, dann erfährt auch die Auffassung des Dichters dieser Zeit notwendig eine starke Umprägung. Denn wir müßten ja dann hinter aller scheinbaren Sicherheit des Lebens ein Bewußtsein seiner Dunkelheit, seiner Zweideutigkeit und Schwere annehmen und damit eine innerlich notwendige Problematik des Menschen, die für die neuere Zeit nach allgemeinem Urteil die Voraussetzung für die Möglichkeit des spezifisch Dichterischen bilden sollen. Der Dichter würde dann — wenn auch nur in einer einmaligen Erscheinung — von der bloßen Oberfläche mittelalterlichen Daseins in sein Zentrum rücken, und das zumal, wenn sich ergibt, daß er Ansatzpunkt und Wirkungsbereich seiner Kunst gerade in dieser Tiefe suchte, und zwar in vollem Bewußtsein der Größe der Aufgabe, die er ihr damit stellte.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Wolfram zunächst ein nicht weniger enges Verhältnis zu seinen Quellen hatte als etwa Hartmann oder Gottfried. Er erfand seine Mären nicht, sondern übernahm sie im ganzen gesehen von anderen, gleichgültig ob er sie nun gehört oder selbst gelesen hat. Von um so größerer Bedeutung für ihn ist, daß sein Verhältnis zu den 'buochen' ein anderes war, als das seiner dichtenden Zeitgenossen. Denn mit ausgesprochener Spitze gegen diese hat er sowohl im 'Parzival' wie im 'Willehalm'[1]) eindeutig ausgesprochen, daß er das Entscheidende an seiner Kunst nicht in den 'buochen' gesucht und nicht in ihnen

1) Der 'Parzival' wird zitiert nach der Ausgabe v. K. Bartsch, 4. Aufl. 1927ff., der 'Willehalm' nach der Ausgabe von A. Leitzmann, 1905.

gefunden hatte. 'Swaz an den buochen stêt geschriben, des bin ich künstelôs beliben' (Willh. 2, 18). 'Ine kan decheinen buochstap' (Parz. 115, 27). Da aus der Art, wie er insbesondere den Parzivalstoff behandelt, hervorgeht, daß er seine Quellen keineswegs einfach übernahm, sondern ihren Wert kritisch abwog, kann dies nur bedeuten, daß das Wesentliche seiner Neuformung eine andere Quelle haben mußte als die Bücher, und daß ihm seine künstlerische Welt anders erwuchs, als es etwa Gottfried im 'Tristan' für die gelehrte Dichtung der Zeit vorbildhaft beschrieben hat. Im 'Willehalm' hat er klar ausgesprochen, welcher Art dieses eigentliche Organ seines Sanges ist. Er nennt es seinen 'sin'. '... niht anders ich gelêhret bin, wan hân ich kunst, die gît mir sin' (Willh. 2, 21 f.), heißt es da, und kurz vorher wird gesagt, welches die Aufgabe dieses 'Sinnes' eigentlich ist: 'mîn sin dich (Gott) kreftec merket' (Willh. 2, 18f.). Der Sinn ist also gleichsam das innere Auge, das Gott merket, d. h. das ihn überall findet, d. h. aber wiederum vor allem in seinem eigentlichsten Werk findet, der *Welt*, wie sich später noch zeigen wird.

Der Ausgangspunkt seiner Kunst ist also die Welt als der Ort des dem 'Sinn' sichtbaren Wirken Gottes — um diese Kunst zu entfalten, hätte es ihm nichts genützt, in den buochen zu lesen oder gelehrt zu sein, wie Hartmann oder Gottfried. Dieser Künstler stand in der Welt und merkte mit Sinn auf sie — und daraus kamen ihm die Antriebe für eine Neuformung der Stoffe, die er zwar in den buochen allein finden konnte, denen er aber nun in einer ganz neuen Weise gegenübertrat. 'Disiu aventiure vert âne der buochen stiure' (Parz. 115, 29f.) kann er jetzt mit Recht sagen, ein Wort, das uns weder bei Hartmann, noch bei Gottfried, noch bei den übrigen Sängern der Zeit begegnen könnte.

Wir können also zunächst folgern, daß uns hier tatsächlich eine durchaus selbständige und aus dem allgemeinen Rahmen herausfallende Auffassung der Dichtung sichtbar wird, und daß ein klares Bewußtsein dieser Sonderstellung unleugbar vorhanden ist. Anstoß der Kunst ist die Welt, auch nicht etwa die Freude an einem einzelnen großen Charakter, einem glänzenden Ritter, wie es etwa die Forschung gerade für den 'Parzival' immer wieder angenommen hat.[1]) Wir werden dies später noch genauer zu entwickeln haben — hier weisen wir nur noch daraufhin, daß er ausdrücklich von der Aventiure, nicht etwa von Parzival spricht. Die Aventiure gibt ihm den Anstoß zum Dichten, nicht ein Einzelner — die Wege der Menschen und ihre *Begegnungen*, wie sie eben in der Aventiure zum Ausdruck kommen, und wie sie den eigentlichen Horizont der Welt erfüllen. Aber das wird später noch zu zeigen sein.

Die so verstandene Kunst hat nun auch ein anderes Ziel als das der bloßen Unterhaltung oder der Belehrung in dem Sinne, wie sie von den Epigonen verstanden wurde. Sie will 'manegen' mit tiefem Ernste 'prüfen', wie es im Parzival heißt, und sie will den Mann wie die Frau gerade in den letzten und entscheidendsten Dingen, die sie überhaupt auszukämpfen haben, ansprechen. Die Einleitung zum ersten Buch tut dies deutlich kund (1, 1ff.). Der Zwîfel, in dem hier das Thema

1) So Ehrismann, Naumann, Misch u. a.

des Ganzen, gleichsam in seiner allgemeinsten Formel, angeschlagen wird, ist nicht irgendeine Seite der menschlichen Innerlichkeit, sondern er ist gleichsam der Ort, wo der Mensch sich zwischen Himmel und Hölle entscheidet, wo es um sein Sein oder Nichtsein geht. Und es ist in ihm zugleich die Dunkelheit sichtbar gemacht, in der der Mensch diese folgenschwerste Entscheidung seines Lebens zu fällen hat.[2]) Hier sucht der Dichter seine Aufgabe. Und das Bewußtsein von der unendlichen Größe dieser Aufgabe ist nun so klar, daß er aussprechen kann, daß eigentlich die Kraft von Dreien zu gering wäre, um sie wirklich zu lösen (3, 25ff.). Aus der *Welt* heraus wächst der Gegenstand der Kunst — in ihr erhält sie eine entscheidende Bestimmung —, an ihr gemessen erscheint der höchste Flug ihrer Kraft lächerlich klein. Sollte hier nichts geahnt sein von der tiefen Fragwürdigkeit des künstlerischen Werkes?

Aber Wolfram führt uns mit seinen eigenen Worten noch tiefer in diese Problematik und spricht in ihnen zugleich klar aus, daß er sich ihrer eindringlich bewußt war. Am Ende des 2. Buches seines Hauptwerkes lehnt er es mit Entschiedenheit ab, daß man sein Werk für ein 'buoch' nehme. 'ê man sie hete für ein buoch, ich waere ê nacket âne tuoch' (116, 1f.). Also das Buch, das er doch tatsächlich schreibt, soll kein Buch sein. Das kann nur heißen, daß der Dichtung bei der Tiefe des Ansatzes eine Aufgabe zuerkannt wird, die jenseits alles Literarischen liegt, das kann nur besagen wollen, daß der wahre Wirkungskreis des Dichters ganz wo anders sich entfaltet, als wo ihn das oberflächliche Auge seines bloßen Lesers sucht. Aber da der Dichter diese Mission nur erfüllen kann, indem er sein Buch schreibt, tut sich eine scheinbar tiefe Widersprüchlichkeit in seinem Wesen und Wirken auf, deren sich gerade die Größten wohl bewußt waren. So tritt uns der Dichter Wolfram v. Eschenbach gegenüber, wenn wir seinem eigenen Zeugnis folgen: ein Ritter, der sich vor eine große Aufgabe in der Welt gestellt sieht, den Menschen Letztes und Entscheidendes zu sagen, und der dieserhalb voll Inbrunst Dichter ist — der aber zugleich den inneren Mut hat, von sich selbst zu sagen — ohne damit seine künstlerische Sendung einschränken zu wollen —:

'Schildes ambet ist mîn art:
Swâ mîn ellen sî gespart,
Swelhiu mich minnet umbe sanc,
Sô dunket mich ir witze kranc.' (115, 11 ff.)

Der Quell seiner Kunst und ihr tieferes Anliegen ist die Welt — dieser aber gehört der Dichter selber an, und er bleibt ihr Glied an dem ihm vom Schicksal zugemessenen Platz, auch indem er sich über sie erhebt und sie zum Gegenstand seiner Dichtung macht.

Daß über diese Anschauung der Dichtung nichts gesagt ist, wenn man sie als 'formale Kunst' bezeichnet, versteht sich von selbst. Daß sie innerhalb der

1) Man vergleiche auch hier wieder den Unterschied zu Hartmanns Auslegung des Zwîfels im 'Gregorius'. Gerade daran wird sichtbar, wie weit Wolfram seine Zeitgenossen überragte.

historischen Epik einen besonders ausgezeichneten Platz einnimmt, ist ebenso sicher. Auch bei Wolframs bedeutendsten Zunftgenossen suchen wir ähnliche Gedankengänge vergeblich. Das macht die Frage um so reizvoller, welche Überlegungen im einzelnen ihr zugrunde liegen, und inwiefern sie durch Wolframs Werk selbst, durch die Art seines Dichtens und die Größe seiner Gegenstände, begründet und beleuchtet wird.

Da er uns außer dem Gesagten selbst keine unmittelbaren Aufschlüsse weiter gibt, müssen wir den Umweg über sein Werk wagen und fragen, inwiefern dieses zur Klärung des aufgeworfenen Problems beiträgt. Wir halten uns dabei vorwiegend an den 'Parzival', weil dieser allein alle Möglichkeiten seines Schaffens zur Entfaltung bringt.

Es ist zunächst von entscheidender Bedeutung, klarzustellen, daß Wolframs eigentliches Thema im 'Parzival' weder die Darstellung eines einzelnen großen ritterlichen Lebensweges — etwa der des Titel-Trägers — ist, noch die Beschreibung der höfischritterlichen Welt allein. Beides tritt uns zweifellos in für die Zeit großartig gestalteter Vollendung entgegen: Parzival begleiten wir in allen Stadien seiner menschlichen Entwicklung, von seiner Geburt bis zu seiner endgültigen Berufung in die Gemeinschaft der Gralsritter —, und die ritterliche Welt treffen wir im ganzen Reichtum ihrer Formen an, wundervoll abgetönt in ihren einzelnen Trägern, in Mann und Weib, Jung und Alt, voll all der Kräfte und Willensströme des durch die Vormacht edler Sitte geordneten Miteinanderseins — aber auch voll der Abgründe des Bösen und der vielfältigen Nöte des Lebens. Aber dieses glänzende Bild des Ritters und der ritterlichen Welt ist nur ein Teil dessen, was des Dichters eigentliches Anliegen ist. Es wird bei tieferem Zusehen hinter dieser Welt etwas Dunkles sichtbar, das notwendig ihr innerlich zugehört und sie entscheidend mitbestimmt, und was der Dichter nicht etwa nur andeutet als die Folie seines farbigen Gemäldes, sondern das er mutig einbezieht als das punctum contra punctum seines ganzen Liedes, und von dem her sich erst der wahre Horizont einer Welt auftut, der jenes Bild des ritterlichen Lebens nun nur als ein lebendiger Teil zugehört.

Es wird sich später zeigen, wie tief der Blick des Dichters reicht, daß er diesen Hintergrund der Welt am Leben dessen vor allem sichtbar macht, den er 'des maeres hêrren' nennt. Parzival gehört dem Rittertum an als dessen großartigster Vertreter. Er ist ein Ritter, in dessen Leben alle großen Tugenden dieses Standes lebendig sind: die Tapferkeit und der Mut, die Todesbereitschaft und die Treue, die Liebe, das Mitgefühl und das unantastbare Bewußtsein der Ehre und der Mannhaftigkeit. Wie kein anderer hat er die Möglichkeit, ein Leben in Ehre, Ruhm und Zufriedenheit zu führen. Aber gerade in seinem Leben vollziehen sich aufwühlende, dunkle Geschehnisse, für die es in seiner Person allein zunächst keine Voraussetzungen gibt, und die mit den Mitteln des ritterlichen Lebens nicht zum Austrag gebracht werden können. Parzival wird schuldig am Tode seiner treuen Mutter, er wird schuldig am Tod seines Verwandten Ither, er beraubt dessen Leiche, er wird schuldig am Leid der Jeschute, einer ihm fremden Frau, er wird schuldig an der Fortdauer des schrecklichen Leides des Amfortas, den nach seinem

Schmerz zu fragen, er unterläßt. Der Dichter läßt uns nicht im Zweifel, daß er in alledem schwere Sünde sieht, denn Parzival ahnt es ja nicht nur allmählich, sondern Trevrizent spricht es später schonungslos aus. Aber er deutet uns zugleich an, welcher Art diese Schuld ist. Parzival liebt seine Mutter zärtlich, und lange nach ihrem ihm unbekannten Tod sucht er sie noch in treuem Gedenken; er verehrt die Frau tief, wie sein Verhältnis zu Kondwiramur zeigt; als er Ither erschlägt, weiß er nichts von den notwendigen Formen des ritterlichen Kampfes, nichts vom Leichenraub. Er ist erfüllt von tiefem Mitleid mit der tierischen Kreatur und mit der Not der Menschen — er weint über die getöteten Vögel, er verspricht Kunneware und Sigune Hilfe, lange bevor er vor Amfortas versagt. Also nicht in seiner unmittelbaren Person kann seine Schuld liegen, nicht in der Qualität seiner Seele. Aber die ganze Schwere der Verantwortung für seine Taten lastet auf ihm — obwohl er sie ohne Bewußtsein ihrer Furchtbarkeit begangen hat. Das zwingt uns zu dem Schluß, daß diese Schuld eine tiefere Quelle hat. Es zeigt sich, daß sie immer dort in Erscheinung tritt, wo Parzival Anderen begegnet oder sich von Anderen löst. Seine *Schuld* also ist an die *Begegnung* geknüpft, sie ist — allgemein gesehen — *eine Kategorie des Miteinanderseins* — bzw. wenn wir im Miteinandersein den Urgrund dessen sehen, was wir oben mit *Welt* bezeichneten — *eine Bestimmung der Welt.* Sie ist eine Tatsache, die geheimnisvoll in der Welt aufbricht und die dem Einzelnen zur Last fällt, gleichgültig, ob er sie mit oder ohne Bewußtsein erlebt, ob seine Seele groß oder klein, gut oder böse ist. Daß sie nicht Parzivals Sache allein ist, geht ja schon daraus hervor, daß er durch sie Andere tief beeinflußt — in welchem Maße aber des Dichters Weltbild von hier aus bestimmt ist, das kann erst später ganz deutlich werden.

Zunächst werfen wir die Frage auf, ob wir nicht in Parzivals Person bei tieferem Zusehen doch eine Begründung seiner Sünde finden. In seinem Gewissen kann sie nicht liegen — das haben wir bereits angedeutet. In seiner seelischen Qualität ebensowenig. Der Dichter schildert ihn ganz ausdrücklich und an vielen Stellen als einen großartigen, edlen Menschen, der mit Bewußtsein niemandem ein Haar krümmen würde, zumal nachdem ihn Gurnemanz zum vollendeten Ritter erzogen hat. 'Erbärmde' auch im siegreichen ritterlichen Kampf ist ihm nun eine selbstverständliche Tugend. Hier also können wir keinen Ansatzpunkt finden.

Um weiterzukommen, betrachten wir zunächst seinen ferneren Lebensweg. Parzival wird nach einer langen Leidenszeit endlich von seiner Sündenlast erlöst. Diese Erlösung ist an bestimmte Voraussetzungen geknüpft, die wir nunmehr genauer untersuchen müssen. Nachdem ihm Kundris Fluch die Größe seines Versagens kundgetan hat, tritt plötzlich eine ganz neue Dimension in sein Ritterleben. Er sieht sich plötzlich in dunklen Verwicklungen, für die er keine Begründung finden kann. Er wird für Dinge verantwortlich gemacht, für die er nach bestem Wissen keine Schuld trägt — der Gral wird ihm vorenthalten, obwohl er sich vor seinem leidenden König so verhalten hat, wie es — nach den Grundsätzen seiner Erziehung — einem rechten Ritter gebührt. Diese Einsicht wirft tiefe Schatten über sein Leben — stellt ihn plötzlich vor die Tatsache, daß er sich in Abhängigkeit

höherer Gewalten befindet, die scheinbar sinnlos mit ihm spielen. Gegen sie lehnt er sich auf, sagt sich los von ihrem treulosen Träger, von Gott, und beschließt die Wiederherstellung seiner Ehre durch die nochmalige Bewährung vor dem Gral, den er nun aus eigener Kraft zu suchen sich anschickt. So zieht er allein und ohne Begleitung in die Welt, um den Gral zu gewinnen und durch die Erreichung dieses Zieles sein Recht zu erweisen.

Aber er erlangt auf diesem Wege den Gral nicht. Wie sehr er sich auch müht — er kommt an kein Ziel. Der glänzendste Ritter seiner Zeit wird er — endlos ist die Reihe seiner siegreichen Waffentaten — aber gerade vor seiner größten Aufgabe versagt die Kraft: er findet den Gral nicht wieder. Dafür aber hat sich nun etwas anderes ereignet. Er ist sich allmählich seiner traurigen Vereinzelung unter den Menschen bewußt geworden, er erkennt allmählich, wie ihn die Anstrengung, die selbst gesetzte Aufgabe zu lösen, völlig vereinsamt hat. Zu der Not, um das Versagen seiner ritterlichen, männlichen Kraft vor dem Gral tritt plötzlich die Angst des gänzlichen Verlassenseins. Und in dieser notvollen Sorge tauchen die Gedanken an die Verstrickung seines Lebens in größere, ihm unbekannte Zusammenhänge wieder auf, und auf dem Höhepunkt seiner ritterlichen Entwicklung ist plötzlich die Erkenntnis seiner eigenen Schwäche so groß und tief, daß er am Karfreitagmorgen, durch eine Pilgerschar wieder an Gott erinnert, in völliger Selbstverzweiflung seinem Pferde die Zügel überläßt und sich Gottes, des einst geschmähten und verlassenen Gottes Führung überläßt. Zwar geschieht dies noch mit dem Gedanken: Gott möge nur helfen, wenn er wirklich so 'gewaltec' ist, *aber er stellt sich tatsächlich doch schon willenlos dem Füger aller jener Verwicklungen seines Lebensweges anheim, deren ihm einst sinnlos erscheinendes Geflecht er aus eigener Kraft als einen treulosen Trug zerreißen wollte.*

Die innere Auseinandersetzung mit diesem neuen Zustand beginnt freilich erst in der Begegnung mit dem, zu dem ihn Gottes Weg nun führt, mit Trevrizent, dem frommen Eremiten. Bei ihm erfährt er dreierlei, nachdem die Größe der in ihm vorgegangenen Wandlung und der ihn bedrückenden Not sich anzukündigen beginnt in den Worten, mit denen er ihn begrüßt: 'hêrre nu gebt mir rât! ich bin ein mann der sünde hât.' (456, 29) Er vernimmt zunächst einmal die ganze Schwere seiner Sündenlast, die er ja noch gar nicht voll gekannt hatte: den Tod der Mutter, die Ermordung des Verwandten Ither, den Leichenraub, das furchtbare Leiden des Amfortas und die durch ihn verschuldete hoffnungslose Fortdauer seiner Qual (475, 13 ff.). Das wirft ihn nun erst wirklich nieder und macht das Entsetzen über sich selbst und über die Wege seines Lebens erst vollkommen. Das öffnet ihm erst den wahren Ausblick auf Sünde und Schuld! Zum anderen hört er aber auch, daß Gottes Treue doch viel größer sei, als er einst geglaubt hatte, und daß er gerade dem in die Nacht der Sünde geworfenen Menschen mit unendlicher Liebe verzeihe und die daraus entstehenden Wunden der Selbstverzweiflung und der Selbstaufgabe heile, wenn der Mensch voll 'riuve' sich zu ihm zurückfinde. Das gibt ihm Glauben und Mut zum Durchhalten wieder, denn die Reue erfüllt ja sein Herz, und er findet sich nun in die Welt zurück, um sein großes Ziel weiter zu verfolgen, trotzdem ihm Trevrizent erneut bekräftigt, was ihm schon Sigune verkündigt

hatte, daß er nämlich den Gral niemals finden könne, wenn er ihn willentlich suche. Er bleibt 'des Willens unverzagt' und macht sich erneut auf den Weg, nun aber in der Tiefe aufgerufen und innerlich erschüttert in dem vermessenen Glauben, das aus eigener Kraft erreichen oder von Gott ertrotzen zu können, was er nur von Gottes Gnade demütig erwarten kann. So kehrt er in den erlauchten Kreis der Tafelrunde zwar zurück und wird mit allen Ehren aufgenommen, so stiftet er das Band der Liebe hier zwar mit unter den einzelnen Männern und Frauen, aber es ist eine Trauer in ihm, die eine in der Tiefe seines Herzens sich vollziehende Umwälzung verrät, die ihn in seinen Grundfesten erschüttert. Er stiehlt sich hinweg aus dem fröhlichen Kreis der Ritter, denn hier vermag er keine Erlösung zu finden. Sie kann nur von dem kommen, dessen allmächtigem Willen er zunehmend auch sein ganzes Leben unterworfen sieht.

Aber noch eine letzte schwerste Probe muß er bestehen, eine letzte bitterste Begegnung, die ihm offenbart, wie er sich mit all seiner ritterlichen Kraft in Gottes Hand befindet, in der Entscheidung über Sein oder Nichtsein seiner Treue allein anheimgestellt ist. Er trifft auf Feirefiz, und in ihm, seinem Halbbruder, findet er im ritterlichen Kampf nicht nur seinen Meister — sondern sein Schwert zerspringt und er, der bisher Unbesiegbare, wird waffenlos niedergerungen vor das Angesicht des Todes gestellt. Und in dieser höchsten Not, in der ihm die eigene Kraft nichts mehr nütze ist, erfährt er nun am eigenen Leibe die Bedeutung des Anderen, den er einst nur als den Gegenstand *seines* Willens gekannt hatte. Die Großmut seines Gegners rettet ihn und schenkt ihm gleichsam das Leben noch einmal. Denn Feirefiz verzichtet auf den Kampf mit dem Waffenlosen und gibt sich ihm als sein Bruder zu erkennen. So erleidet er nun gleichsam eine letzte eindringliche Bestätigung, wie eng sein Leben in die Welt, die er einst trotzig verlassen hatte, verwoben ist, und wie sehr auch für ihn alle die geheimnisvollen Gesetze gelten, die jene unerforschlich nach einem höheren Ratschluß leiten. Und damit erkennt er, wie die göttliche Fügung in ihnen und durch den Anderen, der ihm begegnet, auch sein Leben gestaltet und ihm nicht nur Schmerz und Not, sondern auch sichtbare Zeichen fürsorgender Liebe gibt. Von dieser Begegnung geht die letzte schwerwiegendste Wirkung auf ihn aus: *er sieht sich im entscheidendsten Augenblick seines Lebens auf den Anderen hingewiesen und muß in seiner lebendigen Teilnahme am eigenen Geschick einen sichtbaren Akt göttlicher Gnade von lebenspendender Größe erkennen.*

Daß ihn nunmehr der Gral wiederum beruft, bezeugt, daß er damit reif geworden ist, sein Geheimnis zu begreifen, und daß er eine Stufe menschlicher Entfaltung erreicht hat, auf der ihm dieses anvertraut werden kann. Und nunmehr vermögen wir auch die Voraussetzungen zu erkennen, an die diese letzte Gnadenwirkung als Zeichen seiner endgültigen Erlösung und Rechtfertigung offenbar gebunden war. Es ist zunächst der *Zusammenbruch seines absoluten Selbstvertrauens.* Wenn die Sühne seiner Schuld irgendwie an ihn geknüpft war, dann dürfen wir annehmen, daß die gesamtmenschliche Haltung, die sich in jenem unbedingten Vertrauen auf die eigene Kraft ausdrückte, der Quell seiner Sünden war. Das, was seine Begegnungen mit Jeschute, Ither, Amfortas zum Verhängnis für diese

werden ließ, war die unbekümmerte *Selbstbehauptung,* mit der ihnen Parzival gegenübertrat, die Selbstbehauptung, die auch noch darin zum Ausdruck kam, daß er sich trotzig von Gott löste, als dessen Fügungen sein Leben verdunkelten. Der Zusammenbruch dieser Haltung bringt ihm Erlösung aus der Not der Existenz; aber das wird erst ganz klar, wenn man erkennt, in welcher Weise er nun den Menschen wandelt. Denn er hinterläßt ja kein Vakuum, sondern schließt in dem Maße, in dem er sich vollzieht, ganz neue Räume in ihm auf. In der Not der Vereinzelung, in der bitteren Pein des gänzlichen Verlassenseins und der Verzweiflung an der eigenen Kraft, und vor dem Angesicht des drohenden Todes erhebt sich aus ihm in dem Betroffenen die Erkenntnis des kreatürlichen Seins des Menschen, das Rätsel des Existierens, das den Einzelnen in das Nichts wirft, in die vollkommene Sinnlosigkeit. In dieser Situation setzt ein ganz neues Fragen ein, eine neue Beschäftigung mit sich selbst, in der nun die Entscheidung über Sein und Nichtsein fällt — ein Fragen, das nun in einem ganz neuen Raum geschieht, der jenseits dessen liegt, was der Mensch als Einzelner ist. Indem der Andere plötzlich als entscheidende Macht neben ihm steht, erwächst *aus der Not des Einzelnen nun die Frage nach der Not des Menschen, nach der Not der Kreatur schlechthin.* Bis zu diesem Punkt fortgeschritten, kann Parzival nun erneut vor dem Gral erscheinen und die Frage an Amfortas aus innerster Berufung stellen. Und der Sinn der Frage wird hier zugleich klar. Die Gralsfrage ist nichts anderes als das Symbol für *die Frage nach dem Sein des Menschen als leidender Kreatur*[1]*), wie sie sich mit innerer Notwendigkeit aus der Not der Existenz in dem erhebt, der diese wirklich durchlebt.*

Und indem die bloße Stellung der Frage Amfortas nun erlöst, wird einmal klar, daß die Frage letztlich von der menschlichen Erkenntnis her ohne Antwort bleibt, daß also das wahre Sein des Menschen für den Menschen nichts anderes ist als eine *offene Frage.* Damit aber wird der Antwort heischende Mensch auf ein Höheres hingewiesen, das allein die Antwort zu geben vermag, die nunmehr nur ein Akt göttlicher Gnade sein kann. Denn es zeigt sich zum anderen, daß vom Menschen her die Kraft und das Bedürfnis, die Frage zu stellen, schon genügen, dem in die Sinnlosigkeit der Vereinzelung Geworfenen zugleich dieser Not zu entreißen und ihn in einer tieferen Form der Begegnung, nämlich der teilnehmenden Liebe, wie er sie einst selbst erfahren hat, den Anderen wieder zu geben und durch die erlösende Kraft dieser Anteilnahme seinem Leben in der echten Form des Miteinanderseins einen neuen Sinn zu verleihen. Die Antwort ist also das *Ereignis* der Erlösung, das der Mensch nur vorbereiten kann, indem er sich wandelt, bis die Frage ihm eine innere Notwendigkeit wird. — Und diese Wandlung in ihm hat sich ganz ohne seinen bewußten Willen vollzogen. Sie geschah jenseits dessen, was in seiner Macht stand. Indem in ihr aber die Voraussetzung für die Erlangung des Grales lag, hat er diesen nun wirklich ohne diesen bewußten Willen gewonnen. Denn der Wille mußte ja erst zerbrechen; der Ritter, der von ihm geleitet den

---

1) Die Wunde des Amfortas ist ja nur das äußere Zeichen eines tieferen Leides an der Sünde, wie die Verquickung ihrer Heilung mit dem Gral beweist.

Gral suchte — den Gral, dessen Geheimnis er damals gar nicht kennen konnte — mußte erst in der Not des Todes und der Sünde verzweifeln — das Symbol des zerbrechenden Schwertes! —, bevor sich, gleichsam ohne sein Verdienst und Würdigkeit, etwas in ihm erhob, dem dieses Geheimnis nun anvertraut werden kann.

Wir vermögen nunmehr zurückschauend aus diesem Befund die oben gestellte Frage, wie weit Parzivals Schuld in ihm selbst begründet lag, zu beantworten. Als ihren Quell erkannten wir die *Selbstbehauptung*, mit der er Anderen begegnete, die unbekümmerte Ausschließlichkeit, mit der er *seinen* Weg ging, ohne jeden tieferen Gedanken daran, wie weit er mitten durch das Herz des Anderen führte, die kindliche Selbstsicherheit, mit der er in das Leben hineinschritt. Denn diese Gesamthaltung ist es ja, die zerbrechen muß, bevor er wirklich erlöst werden kann. Sehr fein und klar hat der Dichter ihren *ontologischen* Charakter gekennzeichnet. Denn sie besteht, obwohl der Jüngling Parzival sich voll *Mitleid* Anderen öffnet, obwohl die *Liebe* zur Mutter und die ganz anders geartete Liebe zu Kondwiramur oder auch seine ritterliche *Einsatzbereitschaft für fremde Not* ihn als einen Menschen zeigen, der keineswegs nur an sich selber denkt. Das, worum es hier geht, liegt jenseits dieser psychologischen Schicht. Der Dichter richtet den Blick auf den Menschen, der, nach unerforschlichem Ratschluß in die Vereinzelung des Selbst geworfen, sich als dieses Selbst behauptet und behaupten muß, und der doch nicht leben kann, ohne die teilnehmende Liebe des Anderen, der trotzdem unumgänglich hingewiesen ist auf das Miteinandersein. So konnten wir denn auch sagen, daß die Schuld, in die er sich verstrickt, keine persönliche Schuld ist, keine Gewissenschuld, sondern daß sie, wie ihre Folgeerscheinung, die Sünde, im Wesen des Daseins selber angelegt ist. Und hier findet nun auch die Tatsache ihre Erklärung, daß er vor den Gral gestellt wird, lange bevor er innerlich reif ist, sein Geheimnis zu verstehen. Die in der Frage gestellte Aufgabe besteht für ihn, sofern er Mensch ist — unabhängig davon, ob er sie zu erfüllen vermag oder nicht. Aber wir sahen zugleich, wie der Dichter den Konflikt löst, indem er den Menschen, der sich ohne sein Wissen und ohne sein Vermögen in diese Verstrickung verwoben sieht, nun doch zum Schlachtfeld ihrer Enthüllung macht. Denn da ihm das Dunkel seiner fragwürdigen Stellung plötzlich bewußt wird, und die Verzweiflung über sein Unvermögen und die Unzulänglichkeit seiner seelischen Kräfte ihn niederwirft, ergeht nun die Frage an ihn, ob er im inneren *Zwîfel* dieser Not versinken und sich selbst preisgeben will, oder ob er die 'staete' des heroischen Durchhaltens bewahrt. Indem Parzival den letzteren Weg geht, erwacht in ihm langsam die Einsicht von der vollkommenen Fragwürdigkeit des Daseins, und in der Not des absoluten Alleinseins die Erkenntnis der Notwendigkeit jener tieferen Teilnahme am Anderen, der dieselbe Not erleidet wie er selbst. So ist die wahre Hingabe an die Erkenntnis dieser Fragwürdigkeit des Menschen gebunden, und das war der ontologische Sinn der Amfortasfrage und der durch sie bewirkten Erlösung nicht nur seiner selbst sondern auch des Anderen.

So ist also das letzte Ziel seines Weges die *Erkenntnis*, und das Ziel der Erkenntnis der *Mensch*, und ihr letztes Resultat die unbeantwortbare Rätselhaftig-

keit seines Seins, und in ihr die Ahnung des Wunderbaren, das doch in ihr schlummert — jenes großen Wunders, das den Ort des Grals umwob. Und diese Erkenntnis entspringt nicht irgendeiner seelischen Kraft, sie ist auch nicht Sache des Geistes, sondern des ganzen Menschen schlechthin — sie ist das Ganze seines Seins im Ganzen seines Lebensweges durch alle Nöte des Alleinseins und der gottgewollten Verzweiflung bis zum Erlebnis des Angewiesenseins auf den Anderen und der Anheimstellung des Selbst an eine höhere Macht der führenden Liebe. So ist ihr Quell auch nicht der Wille des Mannes und nicht die Naturnähe des Kindes, nicht das Mitleid und nicht die Liebe zur Frau, nicht die Erziehung zum ritterlichen Menschen und nicht die Zugehörigkeit zur Kirche, die in dieser ganzen Entwicklung keinerlei Rolle spielt. Sondern ihr Quell ist im letzten die *Gnade*, die voll unbegreiflicher Liebe das wieder aufhebt, was der göttliche Wille gesetzt hat, indem er den Menschen in die Vereinzelung des Selbst warf, ihn zugleich aber im Miteinandersein auf den Anderen unlösbar anwies. So wird aber zugleich sichtbar, daß die Gnade nicht als ein unverdientes Geschenk dem Menschen in den Schoß fällt, sondern daß sie allein in Erscheinung tritt in der Mühsal der auf sich genommenen Erkenntnis, was den Darlegungen zufolge nichts anderes heißen kann, als in der Mühsal der auf sich genommenen Welt, so wie sie ist, als das Miteinandersein derer, die in die Vereinzelung gestellt in ihr beharren müssen, um sich zu behaupten, aber sie überwinden müssen, um leben zu können. Die Zurückversetzung Parzivals in den Naturstand bringt ihn der Erkenntnis nicht näher, sondern erschwert seinen Weg. Aber die Kraft der Natur als der Reichtum seiner Seele und die Größe seines Willens, später geordnet und gemehrt durch die ritterliche Erziehung des Gurnemanz, werden auf diesem Weg und im Verlauf dieser Erkenntnis nicht etwa gebrochen — sondern sie werden, indem sie nun erst zur ganzen Höhe sich entfalten, nur geläutert und erhalten ein echtes Ziel in der Richtung auf das Miteinandersein. Sie bestimmen die Kraft der liebevollen Tat in ihm und sind gleichsam das Maß der Freiheit, die ihm im Bereich der Gnade eingeräumt ist. So wird denn Parzival am Ende nicht etwa Priester, der auf die Welt verzichtet, sondern er wird ihr wahrer Herr.

Denn er erlöst ja Amfortas nicht nur, sondern der Gral beruft ihn zu seinem König. Als dieser aber hat er ein klar umrissenes Amt. Seine Aufgabe ist es nicht etwa, das Wort zu spenden — sondern durch die Kraft seiner Tat und die Macht seines Schwertes *die Welt zu ordnen*, indem er Männer entsendet, die in seinem Geist und Auftrag handeln. Das aber kann er nur, nachdem er die Welt erkannt hat. Deshalb sind Gralsfrage und Gralskönigtum verknüpft. Das Gralskönigtum ist also das Symbol für die echte Herrschaft in der Welt und Parzival im Grunde der wahre Kaiser. Als solcher aber ist er eine durchaus einmalige Erscheinung. Weder Artus noch Gawan noch ihr ganzer Kreis werden zum Gral berufen, obwohl sie ihn im Grunde alle suchen. Sie finden ihn nicht, weil sie die Gnade der Erkenntnis nicht haben. Diese trifft nur den *Einen* unter ihnen, nach einem Ratschluß, dessen Antriebe kein menschlicher Geist zu ergründen vermag. Aber er wird zugleich aus tiefstem inneren Recht ihr Herr, weil die Macht der Erkenntnis, die er gewinnt, ja etwas ist, dessen auch sie im tiefsten Grunde bedürfen. Denn auch sie

sind *Menschen*, die im Zeichen derselben Nöte und über den gleichen Abgründen leben, wie Parzival — aber ohne sie zu erkennen.[1])

Und hier wird nun noch eine letzte tiefe Bestimmung der Welt offenbar. Die in die Vereinzelung geworfenen Menschen verharren im Grunde in der Selbstbehauptung, und ihre Begegnung miteinander steht so im dauernden Zeichen der Sünde. Durch die Ausbildung der ständischen Sitte, der Kirche und des Staates versuchen sie der drohenden gegenseitigen Zerfleischung zu entgehen. Aber sie können ihr Miteinandersein dadurch nur unvollkommen ordnen, weil ihnen die letzte Erkenntnis des Daseins fehlt, und damit der Abgrund der Sünde offen bleibt. Deshalb bedarf es einer größeren Ordnung der Welt, nicht um sie in ihrer Grundstruktur zu ändern, sondern um sie vor der drohenden Selbstvernichtung zu bewahren. Diese Gnade hat Gott den Menschen geschenkt in der Wirklichkeit des *Reiches*. Das ist der eigentliche Sinn des Gralssymbols. Das Reich aber ist nur deshalb nötig, weil die Menschen in ihrer großen Zahl nicht im Zeichen der Gnade stehen. Aber das Reich ist nicht eine Institution, die aus sich selber lebt, sondern es ist nur wirklich, indem es durch *Einen* verwirklicht wird, der es trägt und erhält, und es ist für alle nur deshalb verbindlich, weil dieser Eine es aus einer Verwirklichung seinerselbst gewinnt, die als Möglichkeit das Wesen aller entscheidend bestimmt. Wie Gott so die Gnade des Reiches in die Hände des Menschen legt, so ist die Kraft des Grals an den gebunden, der ihn wirklich erringt. Unmittelbar vermag er weder Amfortas noch der Welt zu helfen — sondern er beruft einen *Mann*, und dieser muß das Recht zu seiner Weltherrschaft sich erkämpfen, indem er das Dasein in allen seinen Tiefen durchlebt, also die Not erkennt, an der alle am schwersten tragen, ohne sie selber lindern zu können. So ist die Welt der Menschen im tiefsten bestimmt als *Reich*, und was das bedeutet, vermag nur der zu ermessen, der erkannt hat, daß sie ohne diese letzte Verwirklichung ihrerselbst *Chaos* sein muß, trotz aller durch Geist und Willen der Menschen gesetzten Ordnungen.[2])

Wenn wir also nunmehr zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren und fragen, welches der eigentliche Vorwurf unseres Dichters sei, so können wir sagen: *es ist das Problem der Welt in seiner ganzen Tiefe*. Keineswegs kann es seine Absicht gewesen sein, den Lebensweg eines einzelnen Ritters zu schildern — denn die ganze Gralssymbolik verlöre dann ihren eigentlichen Sinn. Es ist infolgedessen auch nicht anzunehmen, daß er etwa in Gawan nur ein ästhetisches Widerspiel zu Parzival hätte geben wollen, um durch die Wirkung des Kontrastes eine schärfere

1) Man beachte, wie sich auch die übrigen Figuren alle in Schuld verstricken aus Mangel an Erkenntnis: Sigune, Herzeloide, Gawan u. a., und wie sie nicht vermögen, die wahre Erkenntnis zu finden. Sie alle in ihrem Zusammenspiel sind die 'Welt' in ihrer Not.

2) Diese letzte Erleuchtung hat Trevrizent nicht, weshalb er trotz seiner Frömmigkeit den Gral nicht gewinnen kann. Er erkennt die Not des Menschen in ihrer ganzen Schwere (457, 23f.) — aber er findet nicht die Gnade der *Tat*. Im Hinblick auf die Rolle des Christentums ergibt sich hier, daß es Erhellung und Verheißung in die Welt bringt. Aber die Sicherung der Welt im Reich ist nur durch immer neue Gnadenakte Gottes möglich, die sich an einzelnen Menschen in der Zeit sichtbar vollziehen. Doch kann darauf hier nicht weiter eingegangen werden.

Linienführung der Charakterzeichnung zu erzielen. Gawan ist ein Stück der lebendigen Wirklichkeit ritterlichen Daseins, der ebenso wie er, Artus und Gahmuret, Gramoflanz und Meljanz, Herzeloide und Kondwiramur, Sigune, Orgeluse und wie sie alle heißen mögen, zugehören. Gawan steht unter ihnen, die in feinsten Abtönungen den ganzen Reichtum der Menschennatur und ihrer Einzelschicksale wiederspiegeln, nur an äußerem Glanz Parzival am nächsten. Er unterscheidet sich nur darin von ihm, daß er die Gnade der letzten Erleuchtung nicht hat. Insofern belichtet sein Lebensweg den unseres Helden in der Tat besonders, und das ist der Grund, weshalb ihn der Dichter in solcher Breite und mit soviel Liebe schildert. Er ist der großartigste Vertreter des Rittertums, so wie es wirklich war.

Aber es kann ebensowenig die Absicht Wolframs gewesen sein, nur dieses Rittertum in seinem äußeren Glanz zu beschreiben und in der Eigenart seiner Gewohnheiten und seiner Lebensführung darzustellen. Die umfangreiche Schilderung dieses Lebens gewinnt nur dadurch ihr Recht und ihren tieferen Sinn, daß sie innerhalb eines weiteren Horizontes sich als notwendige *eine* Seite eines größeren Ganzen erweist. Dieses größere Ganze ist die aufgeworfene Frage nach dem Sinn der Welt schlechthin, unter Einbeziehung der dunklen Grenzen und der Abgründe des Daseins in den Raum des Problems, als das der Horizont der Welt, aus der Tiefe der Existenz gesehen, erscheint. Welt stellt sich so dar als das Miteinandersein der Menschen in der rätselvollen Verschlingung ihrer Schicksale in der Zeit. Da die Welt aber aus den oben sichtbar gemachten Gründen den Keim ihrer eigenen Zerstörung in sich trägt, ist ihr die Ordnung des Reiches gegeben. Aber nicht ändern kann das Reich die Welt — es kann nur ihrer gänzlichen Vernichtung steuern. So gehört das Reich der Welt notwendig zu, und das Rittertum etwa wäre in allem Reichtum seiner Formen ohne sie eine Mitte ohne Anfang und Ende. Die wahre Welt ist das Reich — aber das Reich ist nur Verheißung im Sinne der Gralsinschrift, die von dem kommenden Erlöser kündet, und wird nur in jeweils *Einem* Berufenen Wirklichkeit, weil die Mehrzahl der Sterblichen so lebt, als bedürfe es seiner nicht.

So wird denn auch seine Verwirklichung nur an dem *Einen* sichtbar. Und sie vollzieht sich in der Form, daß dieser Eine die Not der Welt in ihrer ganzen Tiefe und Schwere an sich durchlebt und voll Entsetzen über das Dunkel der Verwicklungen, in die er sein Leben gestellt sieht, um ihre Erhellung zu ringen beginnt. Und indem er diesen Weg bis zur Verzweiflung an Gott und sich selbst durchschreitet, wird sein Sinn erleuchtet, und er erkennt plötzlich, daß die Not ihre letzte Wurzel im *Menschen* hat. So steht er plötzlich vor der schweren, entscheidungsvollen Frage: Was ist der Mensch? Was ist sein Leid und seine Not? Und da er sie aufwirft und ihre letzte Unbeantwortbarkeit erkennt, erfaßt ihn ein ganz neuer und unbekannter, unversiegbarer Trieb der liebenden Teilnahme an allen, die die gleiche Not leiden — ob sie sie nun erkennen oder nicht. Und das gibt ihn der Welt aus der tiefen Einsamkeit seiner Verzweiflung zurück, und seine kraftvolle Weltmächtigkeit erhält nun ihren wahren Sinn in der Bewahrung einer Weltordnung, die aus der Einsicht in die abgründige Bedrohtheit des Miteinanderseins

nicht nur ihre Möglichkeit und ihr Recht herleitet, sondern die Sinngebung ihrer Stärke findet in der Bewahrung der Welt vor der Versinkung in das Chaos.

Angesichts dieser Weltbedeutung erhält der Erkenntnisweg der durch Gottes Gnade Berufenen, wie wir ihn oben geschildert haben, erst seine ganze Bedeutung und sein ganzes Gewicht. Jetzt erst vermögen wir die Last des vergeblich gesuchten Grales auf Parzivals Seele ganz zu erkennen. Denn an der Erhellung seines Geistes aus der Nacht des Zwîfels hängt nun das Schicksal der *Welt*. Diese Last könnte der in die Not der Verzweiflung Geworfene aus eigener Kraft niemals ertragen, wenn ihm nicht gerade in ihr eine Verheißung gegeben wäre, daß Gott gerade dem in ihr stehenden Menschen seine besondere Liebe schenkt. Diese Verheißung ist der Sinn des Christentums — denn in seiner Botschaft ist offenbar gemacht, daß Gott seinen eigenen Sohn gesandt hat, und daß er ihn in die gleiche Verzweiflung geworfen hat, um der Welt ein Zeichen zu geben. Aber indem er ihn aus ihr erlöst, hat er zugleich der Welt offenbart, daß seine Liebe zu ihr unwandelbar ist. Das ist der Punkt, wo in Wolframs Bild die Welt des Christentums hereinbricht, nicht als eine Summe guter Lehren, sondern als eine einmalige, über alle Zeiten sichtbare Verwirklichung des wahren Seins der Welt. Trevrizent ist sein Verkündiger. So kann auch das Christentum nicht erfaßt werden als Lehre, sondern allein als Verheißung in der durchkämpften Verzweiflung des Selbst — und so ist der Glaube an Christus nicht das Hangen an seinem Wort, sondern die Kraft zum durchhaltenden Durchschreiten der Welt in seiner Nachfolge. Niemals könnte sich Parzival im heiligen Raum der Trevrizentschen Klause dem bloßen Trost des Wortes hingeben. Seine Erlösung ist allein die im heroischen Bestehen der Welt errungene *Erkenntnis*, die damit letztlich als göttliche gnadenvolle Stärkung erscheint, wie sie in der christlichen Verheißung sichtbar offenbart wurde. Der Mensch, der nach Erkenntnis strebt, muß die Mühsal der Erkenntnis tragen — und da er mit jenem Streben sein Sein aufs Spiel setzt, muß er es jetzt darangeben, um die einzige Möglichkeit der Erlösung zu ergreifen.[1])

So ist das Schicksal von Welt und Mensch so geheimnisvoll verknüpft wie das Königtum des Grales mit dem Schicksal und der Erlösung des Amfortas. Die Schwere der Welt wird an der Schwere des Schicksals des Menschen offenbar. Nicht alle haben dieses ganze Schicksal zu tragen — nicht alle vermögen ihm Stand zu halten. Gawan und Artus ahnen es höchstens, Sigune und Trevrizent brechen unter seiner Schwere zusammen — Parzival allein findet den Weg, es mannhaft zu bestehen. Vom einzelnen Menschen her wäre die Welt nicht zu verstehen — aber er ist der Ort, an dem ihr Wesen wirklich sichtbar wird.

So finden wir hier auch den Grund, weshalb der Dichter sein Lied mit einer Betrachtung des Menschen einleitet. Denn im Geheimnis des Menschen ruht im letzten das ganze Geheimnis der Welt! In seiner Fragwürdigkeit bricht der Horizont auf, der hinter dem Heute und Morgen des Daseins uns unverwandt anschaut und der uns der Zeit nicht entrückt, sondern uns nur sagt, daß wir unverwandt in ihr stehen müssen.

---

1) Die hier sichtbar werdenden Zusammenhänge von Christentum und Politik können hier nicht verfolgt werden. Sie werden an anderer Stelle entwickelt.

Das Problem der Welt also, das der eigentliche Gegenstand unseres Dichters ist, wird aus einer Problematik gewonnen, die den Menschen nicht von ungefähr angeht, und der er sich nach Belieben entziehen könnte, sondern die die Grundbefindlichkeit seines Seins überhaupt ist. Der Vorwurf unserer Dichtung ist also nicht nur der Mensch in seiner ganzen Wirklichkeit, sondern zugleich der Mensch in seinen letzten Möglichkeiten. Diese letzten Möglichkeiten aber waren, wie wir sahen, einzig und allein bestimmt durch die tatsächliche Begegnung mit der Welt und das unausweichbare Durchhalten in ihr. Die Wolframsche Welt kennt keinen Raum der Kontemplation irgendwelcher Art, in den sich der Mensch vor der Schwere des Daseins flüchtend zurückziehen könnte, wenn er nicht von vornherein aufgibt, seine letzten Möglichkeiten zu verwirklichen, wie etwa Trevrizent. In dieser Welt der harten Tatsachen und der unausweichlichen Kämpfe ist für die Dichtung kein Raum. Sie gehört allenfalls in die mittlere Sphäre der ritterlichen Daseinsgestaltung, in die Sphäre, in der es noch Illusionen und Träume gibt — und in der die Abgründigkeit der wahren Welt nicht sichtbar wird. Nun hat aber Wolfram seinem Lied gerade das Ziel gesetzt, dessen Erreichung er nur der Erkenntnis, wie er sie an Parzival sichtbar machte, vorbehält — Darlegung der Welt in ihren letzten Grenzen und Möglichkeiten. Das setzt zunächst voraus, daß der Dichter selbst die ganze Erkenntnis hat und zu erringen vermag, die in seinem Weltbild Parzival allein gewinnt. Zum anderen erhebt sich aber hier mit erneuter Dringlichkeit die Frage, welches der tiefere Sinn dieser dichterischen Leistung ist, wenn die letzte Erkenntnis sich nur in der lebendigen Auseinandersetzung mit der Welt selbst gewinnen läßt. Wozu bedarf es dann noch der Kunst?

Zum ersten wäre zu sagen, daß es in der Tat neben dem kaiserlichen Parzival noch einen Zweiten geben muß, der die ganze Erkenntnis besitzt — nämlich ihn selbst, den Dichter. Er hat wie jener die Welt erkannt und als ihren letzten Sinn die Not des Menschen durchschaut. Sein Weg ist kürzer als der Parzivals, und das dankt er eben seinem Dichtertum — seinem „*Sinn*“, dessen letzter Grund also nichts anderes als *Erkenntnis* ist, nicht aber rauschhafter Drang, sich von inneren Gesichten und Träumen durch das Medium der Worte zu befreien. Es ist die Erkenntnis, die auch Parzival gewann, von der gleichen Art und der gleichen Tiefe und auf nicht weniger schwerem Wege des Kampfes und der inneren Not erlangt. So wohnt ihr denn auch die gleiche tiefe Intention auf teilnehmenden Einsatz für den Anderen inne, die gleiche Quellkraft der Tat im Miteinandersein, wie wir sie bei Parzival antrafen. Aber dem Dichter, der sich so bewegt findet, fehlt die *Macht* der Weltbeherrschung, wie sie sich Parzival, der Königssohn, in schweren ritterlichen Kämpfen errang. So fehlt ihm die Möglichkeit, zur Welt im ganzen, auf die er doch im letzten gerichtet ist, ein wirklich handelndes Verhältnis zu finden. Er hält nichts anderes für sie bereit als eben die Erkenntnis, die er gewann. Diese muß er nun aus innerster Notwendigkeit den Menschen bringen — sie ist seine Tat. Aber er kann sie ihnen nicht in diskursiver Entfaltung geben, denn dann würde er ja gerade das Tiefste nicht treffen, das in keine begründende Darlegung eingeht. So gibt er sie, *indem er ihre Entfaltung in der Welt und ihre erlösende Kraft in ihr hinstellt*, d. h. aber indem er *das vollkommene Bild der Welt als Miteinandersein der Menschen*

aufzeichnet. Dabei bildet er das Dasein nicht einfach ab, sondern gibt es als *erkanntes* Dasein wieder, *indem er es zu Ende denkt.* In dem Ende, das er seiner Welt gibt, zeigt sich die Tiefe seiner Erkenntnis — ob er nämlich voll Erfurcht vor dem letzten Geheimnis verharrt und Welt und Mensch als den Ort der Gnade erfaßt — oder ob er als bloßer Moralist Wünsche und Illusionen postuliert, die vor der Gewalt der Tatsachen keinen Bestand haben. Dem dichterischen Schaffensprozeß also muß die Mühsal der Erkenntnis vorausgehen, und diese Erkenntnis ist zugleich die Einsicht, daß das Letzte über Mensch und Welt nicht gesagt, sondern nur *gezeigt* werden kann. So weist er die Welt in *verdichteter* Form auf, indem er sie auf den Horizont ihres notwendigen Endes ausrichtet — eines Endes, das nicht Ende der Zeiten — sondern jeweils erfüllte Zeit ist. Wolfram kann also in tiefem Wissen um diese letzte Wurzel der Dichtung sagen:

'Solt ich wîp unde man
Ze rehte prüeven als ich kan,
Dâ füere ein langez maere mite.
Nu hoert dirre âventiure site.
Diu lât iuch wizzen beide
Von liebe und von leide:
fröud und angest vert dâ bî.' (3, 25 ff.)

Der Mensch aber, dem die Dichtung in diesem Sinne gegeben wird, begegnet in ihr der Welt, die er selber lebt — d. h. er begegnet den Menschen nun in einem besonderen Sinne. Denn das, was ihm in der diskursiven Zeit seines wirklichen Daseins in eine fortlaufende Kette von nebeneinander geordneten Ereignissen zerfließt, das erlebt er jetzt in seinem innerlich notwendigen Ende, und dieses Erleben treibt ihn an, seine wirkliche Welt selbst als ein Ganzes zu sehen, das sein Ende als die erfüllte Zeit in sich trägt, d. h. aber letztlich die Erkenntnis zu gewinnen, die ihn frei macht, indem sie ihn stärkt, die Welt gerade mit ihren dunklen Verstrickungen und Abgründen zu ertragen, die ja erst den wahren und ewig gleichen Horizont der Welt aufschließen, der sein Dasein wie der unwandelbare Himmel umgibt.

In dieser letzten Tiefe aber vermögen sein Werk nur diejenigen zu erfassen, die aus sich selbst heraus schon zur Erkenntnis unterwegs sind — also nur die wenigen, die Parzival oder dem Dichter selbst nahekommen. Die anderen finden nur das bunte Bild ihrer dahinfließenden Werke und Tage, das sein reicher Geist in dem Maße entfaltet, als es zur Welt notwendig gehört. Für sie bleibt sein Werk ein 'buoch' — für die wenigen aber, die seines Lebens und Geistes sind, hört es auf ein 'buoch' zu sein — wie er es selber im Eingang ausgesprochen hat —, denn sie suchen und finden in ihm nichts anderes als die ewigen Wege der Menschen und die ewige Verstrickung ihrer Schicksale und ziehen aus der Begegnung mit ihnen die Kraft, die der Dichter ihnen nur durch die unvollkommene Form der 'buochen' bringen kann. Das Ganze der Welt erreicht der in die Vereinzelung der Zeit geworfene Mensch nur in der Erkenntnis — aber das Wunderbare ist, daß er, indem er so das Tiefste denkt, die Welt besteht. 'Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste', sagt Hölderlin.

So nimmt die Dichtung also in diesem Weltbild eine ganz außerordentliche Stellung ein. Sie sagt dem Menschen das Letzte und Tiefste, was ihm überhaupt gesagt werden kann — sie enthüllt ihm sein Sein bis zu der Grenze, wo das ewige Geheimnis beginnt. Aber sie tut zugleich kund, daß es kein Entweichen aus den Nöten der Welt gibt, und daß die letzte Erkenntnis den Menschen nicht in einen ästhetischen Raum ewiger Ruhe entrückt, sondern der Welt erst wahrhaft gibt. Indem sie so den Menschen Letztes über das Ganze der Welt erschließt, maßt sie sich im Grunde an, das zu tun, was Gott in der Offenbarung seines Wortes durch die Enthüllung der wahren Existenz den Menschen gegeben hat. Dieser Versuch wäre verwegene Hybris, wenn er sich nicht mit der Bescheidenheit der Einsicht verbände, daß der Dichter durch sein Werk nicht etwa der Verantwortung des Heute enthoben werden kann, sondern daß er trotz seines Werkes ein schlichter Wanderer durch das Heute und Morgen bleibt, und daß er nicht um seines Sanges willen, sondern allein um dessentwillen geliebt zu werden verdient, wie er die Pflichten seiner sorgenreichen Tage erfüllt. So kann Wolfram mit Recht singen:

'Schildes ambet ist mîn art:
Swâ mîn ellen sî gespart,
Swelhiu mich minnet umbe sanc,
Sô dunket mich ir witze kranc.' (115, 11 ff.)

Vom Dichter aber könnte man im Hinblick auf dieses höchste Ziel sagen: Gott hat sich der Welt einmal offenbart und damit den Weltgrund im Menschen selbst enthüllt; wie aber selbst seine Offenbarung der 'buochen' der Testamente bedarf, um den in den fortschreitenden Strom der Zeit geworfenen Menschen ein ewiger Trost und ewiger Quell der Kraft zu bleiben, so begnadet er in der Zeit immer wieder einzelne Menschen, die Tiefe dieses Weltgrundes zu erkennen und zu verkünden, indem sie nach dem Maß ihrer menschlichen Kraft die wahre Welt im 'buoch' noch einmal vor ihre Brüder hinstellen. Das ist das höhere Amt des Dichters im Miteinandersein.[1]) Aber indem er so neben die großen Kämpfer der Welt, die ihr ihre Ordnung geben und erhalten, Einen stellt, der aus der Tiefe eines erleuchteten Sinnes die letzte Erkenntnis gewinnt als Voraussetzung seiner Verkündung, macht er ihm seinen Lebensweg nicht nur nicht leichter als jenen, sondern bürdet ihm die ganze Schwere der Anfechtung auf, so daß Hegel mit Recht sagen kann, der Dichter sei zu seinem Werke von Gott verflucht. Wer die Kraft des Prometheus erhielt, Menschen zu schaffen, um den Grund der Welt zu offenbaren, der muß auch sein Leid tragen!

Wir haben damit anzudeuten versucht, aus welchen Tiefen Wolframs dichterische Selbstauslegung aufsteigt. Es ist nicht wesentlich, ob er alle diese Gedankengänge wirklich durchdacht hat, wichtig und entscheidend ist allein, daß seine Worte über den Dichter und der Gegenstand seines Schaffens den notwendigen Ausblick auf einen Horizont eröffnen, innerhalb dessen sein dichterischer Geist

1) Der Nachweis, inwiefern er dies durch die Macht der Phantasie und der Sprache als hervorragender Form des Miteinanderseins zu leisten vermag, wird Aufgabe einer neuen Poetik sein und kann hier keine breitere Erörterung finden.

unzweifelhaft unterwegs war. Sieht man sein Schaffen aber von diesem Umblick her, so erscheint er nicht nur als der größte der mittelalterlichen Dichter, sondern auch als derjenige, in dessen Werk alle Bestrebungen und Tendenzen der mittelalterlichen Literatur der Hochblütezeit sich wiederfinden, aber nun von einem lebendigen Mittelpunkt erfaßt und zur inneren Einheit eines Gesamtwillens gesteigert, mit dem sich nichts in der zeitgenössischen Literatur vergleichen läßt. Nicht nur das unvergängliche Bild des ritterlichen Lebens in all seinem Reichtum hat er geschildert, nicht nur die Zartheit und Größe der Liebe (Kondwiramur, Herzeloide), nicht nur die verzehrende Macht der Leidenschaft (Gawan, Orgeluse), nicht nur die fromme Gläubigkeit des Christen (Trevrizent) und die Nöte der Verzweiflungen (Sigune) — sondern das Ganze der Welt und der Menschen selbst, in dem alles das seine Quelle und seinen Mittelpunkt hat. So hat er nicht nur das Rittertum gesehen, sondern auch das Reich — nicht nur das Christentum, sondern auch die Politik, nicht nur den Einzelnen, sondern auch das Miteinandersein, nicht nur Kraft und Liebe, sondern auch die Not und die Verzweiflung — hinter allem aber die Fragwürdigkeit des Menschen, der dahin lebt, als wäre die Welt sein eigen, und der in der Eigentlichkeit seines Existierens als Erlösung aus der Macht des Zwîfels doch nichts findet als den Anderen, der im Zeichen der gleichen Nöte steht und der gleichen Liebe bedarf, die er selbst ersehnt.

So ist sein Gegenstand das Letzte und Größte, was dem menschlichen Geist aufgegeben ist, und wie hätte es anders sein können in einer Zeit, die von einer solchen Mächtigkeit der Lebensgestaltung erfüllt war, daß der Wille ihrer großen Kaiser die ganze Welt umspannte, in einer Zeit, die getragen wurde von einer solchen Größe des fragenden Geistes, wie sie in den 'Summen' hinter aller Formalistik zum Licht letzter Erkenntnis emporstrebte, in der soviel Grausamkeit lebte — aber auch der Reichtum der Seele eines Franz v. Assissi und so vieler verwandter Geister! Nur der moderne Mensch, der nicht mehr die Kraft hatte, aus der Tiefe der Existenz die Horizonte der Welt in ihrem ganzen Umkreis zu sehen —, der konnte hier Rittergeschichte oder bloße Formalleistung mit gelegentlichen Durchbrüchen persönlicher Kraft — oder vielleicht gar bloße Übersetzungskunst erblicken, ohne das Ganze zu ahnen, das hier aus der zeitgebundenen Alltäglichkeit aufsteigt wie ein gewaltiges Gebirge in den ewigen Himmel. Erst uns Heutigen ist wieder eine wirkliche Begegnung mit Wolfram möglich, denn, allen Anfechtungen der nackten Existenz preisgegeben, heben wir den Blick wieder in die Ferne der Horizonte dieser Menschenwelt und stehen nun vor allen den großen Fragen wieder, mit denen Wolfram rang, Existenz und Erlösung, Sünde und Tod, Reich und Chaos, Verzweiflung, Macht und Erkenntnis. Wird unsere Entscheidung in den letzten Grundzügen anders ausfallen können, als sie Wolframs Auge gesehen hat?

Jedenfalls dürfen wir sein Werk als die erste Gesamtvision des deutschen Schicksals in seiner Heimlichkeit wie in seiner Weltbezogenheit betrachten. In keiner Weise hat Chrestien seine Tiefe und seine Ausblicke erreicht. Hinter allem, was Wolfram übernommen hat, steht sein Geist als fragende ordnende und

beantwortende Macht.[1]) Indem er den Menschen aber so in seiner existentiellen Problematik klar erfaßte,[2]) konnte ihm auch die Problematik des Dichters und seines Werkes als rätselvolle Erscheinung der lebendigen Welt in einer Tiefe bewußt werden, die durch keinen Neueren übertroffen worden ist. Der Dichter wird zum Enthüller des Weltgeheimnisses — er ist ein unmittelbares Werkzeug in Gottes Hand, wie der Kaiser selbst. Und er weiß um diese Berufung! Was seine Epigonen in mehr Worten über Dichter und Dichtung zu sagen wußten, verblaßt gänzlich vor dem, was Wolfram in wenigen Sätzen ahnungsvoll umreißt. Mag er in seiner Zeit ein Einsamer gewesen sein, so ist er doch allein das Maß, an dem die letzten Möglichkeiten des deutschen mittelalterlichen Geistes gemessen werden können. Von welcher Bedeutung die genaue Kenntnis von Parzivals Lebensweg für die Interpretation dieser ganzen Epoche ist, kann hier auch nicht andeutungsweise dargelegt werden. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß sie jedenfalls außerordentlich ist, und nicht nur vieles in ganz neuem Lichte erscheint, sondern auch die innere Einheit der verschiedensten Seiten des mittelalterlichen Geistes im Problem des Menschen sichtbar macht. Die Dichtung wird hier wirklich Gesamtbild der Welt, und der Dichter eine Gestalt, die mehr als jeder andere die Last dieser fragwürdigen Welt trägt, denn zu allem kommt ihm ja noch das Gewicht der Frage nach dem Sinn des eigenen Wirkens und das Wissen um die Widersprüchlichkeit gerade seines auf die ganze Welt gerichteten Schaffens, das doch keine anderen Wurzeln hat als die Liebe zu den Menschen. Denn die Mühsal bleibt ja auch dann, wenn die Frage mit freudigem Glauben beantwortet wird.

Was diese Verbindung des Dichters und des Dichterischen mit dem Problem der Existenz — man bedenke: im XII. Jahrh. — für die Auslegung insbesondere der deutschen Dichtungsgeschichte bedeutet, wird jeder Kenner ermessen. Denn statt länger des Glaubens zu bleiben, als sei der große Dichter dieser Zeit nur eine Erscheinung des gesellschaftlichen Daseins — ohne die Not, die die 'Abenteuerlichkeit des Geistes' im Gefolge hat, in der sicheren Geborgenheit seiner fest in sich ruhenden Welt auch nur zu ahnen und damit ohne das unmögliche Bedürfnis der Selbstauslegung —, werfen wir nunmehr mit Notwendigkeit die Frage auf, ob diese hier nicht in solcher Tiefe geleistet worden ist, daß sie durch keinen der Nachfahren bis in die neueste Zeit in den grundsätzlichen Zügen vollkommener und eindringlicher gegeben werden konnte.

---

1) Von hier gesehen, ergibt sich ein ganz neues Verhältnis zu seinen Quellen, das einer eigenen Untersuchung bedürfte.

2) Seine hieraus sich ergebende Stellung zur Reformation und zur deutschen Geistesgeschichte überhaupt wird an anderer Stelle dargelegt werden.

VOM SINN DER SPRACHGESCHICHTE

Von Hermann Ammann

Was wir, im Gegensatz zur 'Grammatik' früherer Zeiten wie zur philosophisch-spekulativen Betrachtungsweise der Sprache, Sprach*wissenschaft* nennen, ist im wesentlichen die geschichtlich-vergleichende Sprachwissenschaft, wie sie, seit Franz Bopp und Jakob Grimm ihre Grundlagen geschaffen haben, als selbständiges Gebiet der Forschung und Lehre neben anderen historischen Kulturwissenschaften steht. Der vergleichende Gesichtspunkt ist dabei dem geschichtlichen derart untergeordnet, daß die Vergleichung verwandter Sprachen ein Vordringen in eine Tiefe der Vergangenheit ermöglicht, aus der uns unmittelbare Zeugnisse der Sprache nicht erhalten sind. Wissenschaften, die vom historischen Gesichtspunkte absehen, wie die Lehre von der Lautbildung, spielen mehr die Rolle von Hilfswissenschaften und bleiben im Ganzen des sprachwissenschaftlichen Lehr- und Forschungswesens auf die Sprachgeschichte als den eigentlichen Mittelpunkt der Sprachwissenschaft bezogen. Erst in jüngster Zeit beginnt sich ein Wandel zu vollziehen, der die beherrschende Stellung der Sprachgeschichte bedroht. Der Genfer Sprachforscher Ferdinand *de Saussure* stellte in seinen Vorlesungen über allgemeine Sprachwissenschaft der 'diachronischen' Forschungsrichtung die 'synchronische' gegenüber, mit der er ausdrücklich an die Gedankengänge der älteren 'Grammatik' anknüpft.[1]) Was Saussure unter dem Titel der 'synchronischen Sprachwissenschaft' vorträgt, sind durchweg Einsichten in das allgemeine Wesen der Sprache und ihrer Ausdrucksmöglichkeiten, die ein ruhendes oder doch ruhend gedachtes 'System' von sprachlichen Ausdrucksmitteln voraussetzen. Von hier gehen in der Folge Bestrebungen aus, die darauf abzielen, Erkenntnisse über das Wesen der Sprache im allgemeinen, aber auch über die Besonderheit und eigentümliche Leistung der Einzelsprachen ausschließlich auf dem Boden des Gleichzeitigen zu gewinnen, auf der Ebene der jetzt geltenden Sprache oder auf der Ebene eines der Vergangenheit angehörenden 'Systems' sprachlicher Ausdrucksmittel unter völligem Absehen von der Vorgeschichte des Systems.

Die Berechtigung solcher Fragestellungen soll hier nicht erörtert werden; es genügt festzustellen, daß die Alleinherrschaft der historisch-vergleichenden Methode ins Wanken geraten ist. So scheint der Zeitpunkt geeignet, die Frage aufzuwerfen, worin denn der eigentliche Sinn sprachgeschichtlichen Denkens liege und was die Sprachgeschichte für die Erkenntnis menschlichen Geisteslebens leisten könne.

Wer von sprachgeschichtlicher Methode redet, wird dabei wohl stets in erster Linie diejenigen Richtungen des Forschens im Auge haben, die, in Anlehnung an älteren wissenschaftlichen Sprachgebrauch, mit eigenem Namen auftreten und deren Ergebnisse in Gestalt umfassender Sammelwerke auch außerhalb des engeren Kreises der Fachgelehrten bekannt sind: historische Etymologie und historische Grammatik (Lautlehre, Formenlehre, Wortbildungslehre, Syntax). Doch darf nicht

1) Vgl. hierzu meine 'Kritische Würdigung einiger Hauptgedanken von F. de Saussures Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft' (erscheint im nächsten Heft der Indogermanischen Forschungen).

übersehen werden, daß diesen beiden Hauptformen der historischen Sprachwissenschaft noch andere zugeordnet oder untergeordnet sind: so die für alle weitere Forschung grundlegende Aufnahme des geschichtlichen Tatbestandes und seine Ordnung nach Zeit, Raum, sozialer Schichtung, Stilgattungen usw. — Chronologie, historische Sprachgeographie und Sprachsoziologie — die Feststellung wechselseitiger Beziehungen der einzelnen Sprachenkreise (Lehnwörter), der Erweiterung oder des Rückganges des räumlichen Ausbreitungsgebietes der einzelnen Sprachformen, Zusammenfassung untergeordneter Einheiten zu höheren Gruppen 'verwandter' Sprachen, Rekonstruktion von 'Urformen' usw. All diese Forschungsrichtungen gehören zum Bereich der Sprachgeschichte und nehmen innerhalb seiner, je nach der persönlichen Einstellung des einzelnen Forschers, einen mehr oder weniger bevorzugten Platz ein.

Der Sinn des Wortes Sprachgeschichte darf demnach nicht ausschließlich nach jenen meist für einen weiteren Leserkreis geschriebenen Werken beurteilt werden, die den Titel 'Geschichte der griechischen, lateinischen, deutschen Sprache' tragen und die Gliederung des Gesamtverlaufes sowie die Darstellung des Besonderen der einzelnen Epochen zum Gegenstande haben.

Die eigentliche Leistung der sprachgeschichtlichen Forschung zielt nicht so sehr auf die Gewinnung solcher überschauender Einsichten in das Werden eines Ganzen — wenn diese dem Forscher auch immer gegenwärtig sein müssen —, als vielmehr auf die Aufhellung des Werdeganges der einzelnen Elemente, die selbstverständlich nicht als vereinzelte, sondern stets im Zusammenhange des Ganzen der Sprache betrachtet werden müssen.

Es genügt wohl, wenn wir uns das Wesentliche des Vorganges an Hand des Beispieles der Etymologie klar zu machen suchen, die ja gerade durch die Einführung der historisch-vergleichenden Methode, durch die Erkenntnis der lautgesetzlichen Zusammenhänge erst zum Rang einer Wissenschaft erhoben worden ist. Die Etymologie lehrt uns etwa, daß *wissen* eigentlich ein Gesehen- oder Erblickthaben ist; wir hören, daß *lehren, lernen* und *List,* eines Stammes mit *(Ge-)leise* und *Leisten,* auf die Vorstellung 'der Spur nachgehen' zurückzuführen sind; wir suchen also dem Ursprung der Worte unserer Muttersprache (oder einer anderen Sprache, deren Vorgeschichte bekannt oder erschließbar ist) nachzugehen; wir suchen den 'eigentlichen' Sinn der Worte oder Wurzeln zu erhellen, die für uns zu Trägern begrifflicher Werte geworden sind. Wir fragen, 'woher das Wort kommt', wir schreiten in die Tiefe der Vergangenheit zurück, um festzustellen, auf welchen Grundlagen seine heutige Bedeutung erwachsen ist. Die Vergleichung der verwandten Sprachen wie der verwandten Wortformen belehrt uns zugleich darüber, wie tief im Einzelfalle das Werden der Bedeutung in die Vergangenheit hinabreicht. So ist für die Formen, die unserem *(ich) weiß* entsprechen, die gleiche Bedeutung auch in anderen indogermanischen Sprachen, so im Altindischen, Griechischen, Slawischen nachzuweisen; sie kann also bereits für ein ursprachliches **woida* in Anspruch genommen werden, und dieses läßt sich wieder als Perfektform einer Wurzel verstehen, die in den Bedeutungen 'sehen, erblicken, finden' vielfach belegt ist.

Andrerseits ist die Übertragung von *leis auf Geistiges dem Germanischen eigentümlich, während die Wurzel in ihrer sinnlichen Bedeutung auch in anderen Sprachen wiederkehrt. Schließlich läßt sich, mit umgekehrter Blickrichtung, die Gesamtheit dessen, was die indogermanische Ursprache an Ausdrucksmitteln besaß, zum Ausgangspunkt nehmen, um die Verzweigungen der Formen und Bedeutungen bis in die einzelnen Sprachen hinein zu verfolgen. Entsprechendes gilt selbstverständlich auch für andere Sprachfamilien.

Für alle solche Einsichten ist aber die Kenntnis der lautlichen Wandlungen, die die einzelsprachliche Gestalt des Wortes bedingen, Voraussetzung. Die Verschiedenheit der lautlichen Entwicklung ist wieder aufs engste mit der Besonderung der Einzelsprachen verbunden. Auf dem Hindergrunde dieser Besonderung in Sprachen, Mundarten, Stile gesehen, gewinnt die Geschichte der sprachlichen Ausdrucksmittel erst ihre deutlichen Umrisse und ihren Zusammenhang mit der Geschichte der Völker, ihres Geistes, ihrer Kulturen und ihrer literarischen Erzeugnisse.

Wir sagten oben, daß die Etymologie uns über den 'Ursprung' unserer Worte belehre. Sind wir aber wirklich dem 'Ursprung', den Anfängen wesentlich näher gekommen, wenn wir die Geschichte des Wortes um irgendeine nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden meßbare Strecke in die Vergangenheit hinein verfolgt haben? Muß sich nicht, wenn wir auf das 'Etymon' des Wortes gestoßen sind, bei ihm die Frage wiederholen, woher es stammt und wie es zu seiner Bedeutung gekommen ist — wie sie schon Platon im Kratylos hinsichtlich der *πρῶτα ὀνόματα* gestellt hat?

Man wird vielleicht gerade auf Grund der von uns gewählten Beispiele geneigt sein, die erste Frage zu bejahen; denn der Weg vom Gesehenhaben zum Wissen, vom Verfolgen der Spur zum Lernen ist ja der Weg vom Sinnlich-Anschaulichen zum Unsinnlich-Geistigen, vom Ursprünglichen zum Abgeleiteten, er ist ein Stück geistiger Entwicklung. So stellt sich uns die Frage, wie weit die Geschichte des Werdeganges sprachlicher Gebilde unter den Gesichtspunkt der 'Entwicklungsgeschichte' gerückt werden kann, einer Entwicklung, die ihren Ausgangspunkt im Vormenschlichen und Frühmenschlichen nimmt und in die reifen Formen der großen Kultursprachen einmündet. Dies darf freilich nicht so verstanden werden, als seien die erschlossenen Gebilde der Ursprache ohne weiteres als Zeugen einer früh- oder urmenschlichen Geisteshaltung anzusprechen; denn zweifellos haben auch sie eine Entwicklung hinter sich, die sich bis zu einem gewissen Grade aus ihrem Bau erschließen läßt. Nur selten ist es uns gegönnt, bis zu dem Punkte zurückzuschreiten, wo die Lautgebärde zum Worte wurde; aber schon die Annäherung bedeutet einen Gewinn, weil sie uns wenigstens ahnen läßt, was am Anfang des Weges gestanden haben mag.[1])

---

1) Man möge unsere stark vereinfachende Darstellung auch nicht so verstehen, als ob die Entwicklung von anschaulichen zu begrifflichen Wortgehalten der einzige Inhalt der Wortgeschichte sei; wir wissen ja, daß umgekehrt auch abstrakt-begriffliche Werte sich wieder in konkret-anschauliche Bedeutungen wandeln können. Wenn man in süddeutscher Umgangssprache etwa auf die Frage, wie viel Milch man zum Kaffee wünsche, antwortet '*Nur eine Idee*' (oder '*ein Ideele*'), so ist das Wort *Idee* entschieden von der geistigen Höhe, die es bei

Geschichte der Sprache ist, so gefaßt, Geschichte einer Entwicklung vom 'Natur'-Zustand zum Stande der 'Kultur'-Sprache, sie trägt als solche ihren Sinn in sich, wie sie andrerseits einer Begründung, *warum* die Entwicklung diesen Gang nahm, entraten kann; denn die Frage nach dem Warum ist hier keine andere als die ihrem Wesen nach nicht zu beantwortende, warum dem Menschen überhaupt ein Streben zu geistiger Vervollkommnung, zur Gesittung und zum Lichte eignet. Aber umfaßt dieser Gesichtspunkt wirklich alles, was unter Sprachgeschichte verstanden werden kann? Und gilt er gleichmäßig für alle Epochen der Sprachgeschichte? Wie lassen sich die lautlichen Wandlungen, auf denen in erster Linie das Auseinanderstreben der Sprachen beruht, mit dem Gedanken der 'Entwicklung' in Beziehung setzen? Sind die Lautsysteme der jüngeren Sprachstufen irgendwie vollkommener, 'entwickelter', als die der älteren? Und wie läßt es sich mit dem Gedanken der Entwicklung, die doch ein Fortschreiten zu einem Ziel ist, vereinigen, daß eine einheitliche Sprache sich in Mundarten aufspaltet, die ihrerseits wieder zu getrennten Sprachen werden können? Ein vertieftes Nachdenken über das Wesen der lautlichen Wandlungen und der sprachlichen Differenzierung läßt doch auch auf diese Frage die Antwort wenigstens ahnen. 'Die Sprache' gibt es so wenig wie 'die Kultur' oder 'den Menschen'; wo sich menschlicher Ausdrucks- und Gestaltungswille kundgibt, geschieht dies immer in eigenen und besonderen Formen. Wie sich das menschliche Antlitz in zahllosen verschiedenen typischen Artgestalten darbietet, so auch die naturhafte Grundlage der menschlichen Rede, die physiognomische Ausprägung der Sprache im Lautlichen — und über das Lautliche hinaus auch im Bedeutungshaften, Geistigen, was wir hier nicht verfolgen können. Wenn wir vom Gesichthaften, vom 'Physiognomischen' der Sprache reden[1]), so ist dies mehr als ein bloßes Bild; es ist die Übersetzung des Sichtbaren ins Hörbare, die uns zugleich die Gebundenheit der Sprache an die beseelte Leiblichkeit des Menschen zum Bewußtsein bringt. Die sprachliche Gruppenbesonderung rückt so in eine Reihe mit der Besonderung der Menschen in physiognomische Typen. Wo Men-

den Griechen erreicht hatte und in der höheren Sprache noch bewahrt, ein gutes Stück herabgesunken. Indessen ist diese Entwicklung insofern gewissermaßen rückläufig, als bei dem (gleichfalls zum Stamme *wid-* 'sehen' gehörigen) Wort die ursprüngliche und im Griechischen noch lebendige Bedeutung die der sichtbaren Gestalt gewesen ist, die sich dann zur Schau des Wesens vergeistigt hat. — Überdies ist hier alles beiseite gelassen, was sich über den Einfluß außersprachlicher Kulturelemente, der geistigen und politischen Zeitströmungen, der technischen Errungenschaften usw. auf die Gestaltung des Bedeutungsbildes sagen ließe. Auch auf Erscheinungen mehr innersprachlicher Art, wie die Meidung von Homonymen, wie Reimwortbildungen, Streckformen u. dgl. konnte ich in diesem Zusammenhang nicht eingehen. Das Verhältnis von 'Wortklang und Wortbedeutung' habe ich vor Jahren an dieser Stelle behandelt (NJ. 1 (1925) 221).

1) Der Begriff des Physiognomischen ist hier ein etwas anderer, zum mindesten von einer anderen Seite her gesehen, als in Heinz Werners 'Grundfragen der Sprachphysiognomik' (Leipzig 1933). Dieses bedeutsame Werk, das vom Sprachgeschichtlichen fast völlig absieht und rein 'synchronisch' vorgeht — es handelt vom 'Gesicht' der Wörter und Wortfügungen der lebenden Sprache — wird doch gerade dem Sprachhistoriker manches zu denken geben, insbesondere hinsichtlich der Frage, wieweit etymologische Werte, die als solche dem Sprachbewußtsein nicht mehr gegenwärtig sind, sich in der Ausdrucksprägung des Wortes noch geltend machen.

schen gleicher physiognomischer Prägung eine sprachliche Verkehrseinheit bilden, wird auch ihre Sprechweise gemeinsame Züge aufweisen, wie dies sich in manchen vom Verkehr — und damit von der gleich zu besprechenden Einwirkung fremder Vorbilder — abgeschlossenen Gegenden vielfach beobachten läßt. Und schließlich erkennen wir Blutsverwandte an der Ähnlichkeit der Stimme und Sprechweise so gut wie an den Ähnlichkeiten der Gesichtszüge. Mit der Entstehung einer in bestimmter Weise geprägten Leiblichkeit ist auch eine bestimmte Prägung der Sprache schon gegeben: in beiden drückt sich ein und dieselbe 'innere Form', ein und dasselbe Gestaltgesetz, eine und dieselbe 'Seele' aus. Von hier aus öffnet sich der Blick auf das Verhältnis von *Rasse und Sprache*. Und andrerseits erweist sich die Sonderprägung der Sprachen als engstens verbunden, ja in der Wurzel eines mit der Sonderprägung der Gesittungen, der Kulturen, in denen je ein besonderes Seelentum sich seinen Ausdruck schafft. Die Vielgestalt der Sprachen ist notwendig, weil es nicht *ein* für alle Völker verbindliches Ziel der Entwicklung gibt, sondern jedes Volk seine eigene Aufgabe zu erfüllen und sich seine eigene Ausdruckswelt zu schaffen hat.

Als 'geprägte Form' erscheint so die Sprache gleich anderen Gebilden der Kultur; als 'geprägte Form, die lebend sich entwickelt' bildet sie den Gegenstand der Sprachgeschichte. Wir stoßen in diesem Goetheschen Wort auf den gleichen Begriff des *Lebendigen*, der auch in dem viel angewandten und daher schon etwas abgenützten Bild vom '*Leben der Sprache*' wiederkehrt. Alles Lebende läßt sich betrachten unter dem Gesichtspunkt der 'Entwicklung', des Werdens und Reifens nach inneren Gesetzen: kurz unter dem Gesichtspunkte des *Wuchshaften* oder *Organischen*.

Der Begriff des organischen Werdens steht im Gegensatz sowohl zum mechanischen Ablauf des Geschehens in der unbelebten Natur, wie auch zur Willkür des bewußt regelnden Eingreifens, des künstlichen Hervorbringens, des 'Machens' — zum Anorganischen also wie zum Unorganischen. Wenn die Gefahr allzu mechanischer Auffassung der Erscheinungen des Sprachlebens heute wohl gebannt ist, so bedarf die Frage, wie das Verhältnis des bewußten Gestaltens zum 'natürlichen' Werden aufzufassen sei, ernsterer Überlegung. Denn gerade auf der Höhe des geschichtlichen Daseins der Sprache sind diese bewußt gestaltenden Eingriffe Einzelner am unverkennbarsten: Literatursprachen, Kanzleisprachen, über den Mundarten stehende Schriftsprachen wachsen nicht gleichsam von selbst, sondern werden 'künstlich' geschaffen, und nicht selten kennen wir die Namen ihrer Schöpfer.

Die bloße Willkür einzelner aber bleibt für das sprachliche Leben ohne Bedeutung, solange sie nicht, sei es durch Machtspruch oder durch das Ansehen des Neuerers, den Sprachgebrauch der Gemeinschaft wirklich bestimmt: und so mündet diese Frage in die schon gestreifte der *Nachahmung von Vorbildern* ein. Hier handelt es sich um einen Vorgang, den wir auf Schritt und Tritt in unserer eigenen sprachlichen Umgebung beobachten können, zugleich um einen Vorgang, der für die Entstehung umfassenderer Sprachgemeinschaften von höchster Bedeutung ist. Jenes naturhafte Band, das die Sprache zum physiognomischen Ausdruck eines Inneren macht, scheint in dem Augenblick zu zerreißen, wo eine fremde Form übernommen,

wo ein fremdes Vorbild nachgeahmt wird, angefangen vom Vertauschen der ererbten Sprache mit einer fremden bis zu den Einwirkungen, die das Schulkind vom Lehrer und den Mitschülern, die der zum Markt fahrende Bauer von seinen städtischen Kunden erfährt.

In all diesen Fällen aber hört die Sprache der Nachahmenden doch nicht notwendig einfach auf, Ausdruck ihres seelischen Wesens zu sein. Vielmehr wird hier die fremde, übernommene Form sogleich wieder zum Stoff, an dem unbewußt formende Kräfte einsetzen. Wenn irgendwo, gilt hier das Horazische '*Naturam expellas furca, tamen usque recurret*', und wenn dem einzelnen, mit besonderem Nachahmungs- und Einfühlungstalent Ausgestatteten, die 'täuschende' Nachahmung des Vorbildes vielleicht gelingen mag, so wird die ursprüngliche Weise sich doch immer wieder durchsetzen, wenn die erlernte Sprache im Schoße einer Gemeinschaft lebendig bleibt und dem unmittelbaren Einfluß des Vorbildes entzogen wird. Es ist damit ähnlich bestellt, wie mit der Nachahmung eines anderen, physiognomisch geprägten Gebildes: der Nachahmung der Schrift. Mag das Vorbild noch so täuschend nachgebildet erscheinen, der Kundige weiß doch nicht nur die Fälschung als solche zu erkennen, sondern darüber hinaus die feinen unbewußten Züge zu erschauen, in denen die Eigenart des Schreibers zur Geltung kommt.

Unter diesem Gesichtspunkt wird auch die sogenannte 'Substrattheorie' zu beurteilen sein, die eine große Zahl sprachlicher Wandlungen als Gestaltung übernommenen Sprachgutes durch die ererbte Sprachanlage betrachtet.

Natürlich ist es keineswegs gleichgültig, ob eine Menschengruppe in ererbten oder in fremden sprachlichen Formen lebt. Denn jenes Zueigenmachen des Fremden wird um so schwieriger werden, je entschiedener und je länger sich der Zwang zur strengen Einhaltung der fremden Sprachform und ihrer Gesetze geltend macht und die naturhafte Neigung, die ererbte Lautgebung und sprachliche Denkweise durchzusetzen, immer wieder im Keime erstickt.

Andrerseits wird die bewußte, künstliche Regelung der Sprache um so eher doch wieder ein organisch-lebendiges Gebilde hervorbringen, je mehr der Sprachgestalter selbst 'Natur' ist, je weniger er der Sprache Gewalt antut, je inniger er sich ihren eigenen schöpferischen Möglichkeiten hingibt. Die Geschichte der deutschen Schriftsprache bietet dafür Beispiele.

Auch das Wort vom 'Leben der Sprache' ist mehr als ein bloßes Bild. Träger der Sprache ist die Sprachgemeinschaft, ist das Sprach*volk*, dessen kulturelle Einheit auf der tieferliegenden Natureinheit des gemeinsamen Bluterbes ruht. Die Überlieferung der Sprache ist, soweit sie für den einzelnen Sprecher Muttersprache ist, an die Bande des Blutes geknüpft. Die Sprache lebt, solange sie dem Leben dient und den Gesetzen unterworfen ist, nach denen Leben sich erneuert. Warum ist das Latein des Mittelalters und der Neuzeit eine 'tote' Sprache, im Gegensatz zu den romanischen Sprachen? Weil diese Sprache, obwohl jahrhundertelang die Sprache der abendländischen Bildung, der Wissenschaft und des Rechtslebens, doch in dieser Zeit für niemanden mehr *Muttersprache* war und des organischen Zusammenhanges mit der lebenden Sprache verlustig gegangen war. Nur *die*

Sprache lebt wirklich, die das Kind von der Mutter lernt; losgelöst vom Gesetz der Erneuerung menschlichen Lebens, zum Gegenstande schulmäßigen Sprachunterrichtes geworden, ist sie auch keiner 'lebendigen Entwicklung' mehr fähig.

Die Gesichtspunkte, die wir hier andeuten konnten, sind weit davon entfernt, den Gegenstand der Sprachgeschichte irgendwie erschöpfend umfassen zu wollen. Vielleicht aber setzen sie uns doch in den Stand, einen Maßstab dafür zu gewinnen, was *Erklärung*, insbesondere kausale Erklärung, auf dem Gebiete des Werdens sprachlicher Gebilde überhaupt leisten kann. Die Vielgestaltigkeit der Sprachen, die mannigfachen Wandlungen der Einzelsprachen werden wir letztlich so wenig erklären können, wie die Vielgestaltigkeit des Lebens und die Wandlungen des Menschenwesens überhaupt. Wohl aber werden wir auch das Einzelne und scheinbar Zufällige als sinnvoll verstehen lernen, wenn wir den Blick auf das Ganze der Sprache und den Sinn ihrer Geschichte gerichtet halten.

Gewiß bedeutet es einen wertvollen Fortschritt, wenn es uns gelingt, eine Anzahl in sich scheinbar unzusammenhängender Wandlungen als Auswirkungen, besser wohl: als Teil- oder Begleiterscheinungen einer einzigen Bewegung zu erfassen, z. B. die Schwächung der lat. Vokale in nichterster Silbe auf den vorgeschichtlichen Starkton der ersten Silbe zurückzuführen. Aber jede derartige Erklärung führt doch wieder neue Fragen mit sich: die Frage, wie das Auftreten der 'Ursache' — in diesem Falle also des Starktones auf der ersten Silbe an Stelle der freien musikalischen Betonung der Ursprache — zu erklären ist; weiter natürlich auch die Frage, 'wie es kam', daß diese Betonungsweise in historischer Zeit wieder durch eine andere abgelöst wurde. Wir können diese Fragen hier nicht verfolgen. Auch wenn wir zeigen könnten, daß die Neigung zur Erstbetonung — die wir ja auch in den benachbarten Bereichen des Keltischen und Germanischen wirksam finden — etwa an das Auftreten eines bestimmten rassehaften Elementes gebunden wäre, würde ein 'Verstehen' dieses Gebundenseins nur in dem Sinne möglich sein, wie wir überhaupt physiognomische Züge einfühlend verstehen können: als etwas dem Typus innerlich Zugehöriges, als einen Ausdruck seines Wesens und seiner seelischen Art. Wieder werden wir aber nicht erklären können, warum es diesen Typus gibt. So eng die vorgeschichtliche Rassenbesonderung der Menschheit mit dem Auftreten bestimmter Formen der Sprache, der Wirtschaft und der Gesittung verbunden sein mag, wir werden uns immer wieder davor hüten müssen, *ein* Kulturelement aus dem anderen abzuleiten und etwa (im Sinne des historischen Materialismus, der sich heute auch in der 'marxistischen Sprachwissenschaft' auswirkt) die Sprachform als 'Folge' der Wirtschaftsform zu 'erklären' — wobei ja dann doch wieder das Auftreten der Wirtschaftsform zu erklären bleibt und also die ganze Frage nur auf ein anderes Gleis geschoben ist —, wir müssen uns hüten, letzte 'Ursachen' aufstellen zu wollen, wo es sich nur darum handeln kann, die Einheit eines Wesens unter seinen verschiedenen Erscheinungsformen zu erkennen.

So wichtig die Beschäftigung 'mit den allgemeinen Lebensbedingungen des geschichtlich sich entwickelnden Objekts', die Untersuchung der 'in allem Wechsel

gleichmäßig vorhandenen Faktoren nach ihrer Natur und Wirksamkeit'[1]) sein mag, um den Weg der Entwicklung zu erhellen, Richtung und Ziel dieses Weges bestimmt das Schicksal, das über den Völkern waltet und ihnen ihre geschichtliche Rolle zuweist. Allzu leicht könnte die Tatsache, daß wir eine Fülle von lautlichen, formalen, bedeutungs- und funktionsmäßigen Wandlungen auf eine verhältnismäßig kleine Zahl von Grundbegriffen zurückführen können (wie z. B. Assimilation und Dissimilation, analogische Ausgleichung und Weiterbildung, Bedeutungserweiterung und -verengerung, intellektualisierende Umdeutung, Grammatikalisierung, Gliederungsverschiebung usw.), zu dem Glauben verführen, es sei unser letztes Ziel, zu zeigen, daß alles in der Sprachgeschichte mit rechten Dingen zugehe und überall mit Wasser gekocht werde. Aber auch für den Sprachforscher gilt das Wort Goethes: 'Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren'.

Wäre die Sprache nichts anderes als ein bloßes Verständigungsgerät, so könnte ihr Werdegang uns ziemlich gleichgültig sein. Wer ein Gerät benützt, frägt ja im allgemeinen nicht nach den Händen, die es geschaffen haben, oder nach der Herkunft der Werkstoffe, aus denen es besteht. Aber die Sprache ist unendlich mehr als ein bloßes Gerät; sie ist die geschichtlich gewordene und zugleich im Tiefsten naturhaft bedingte Gestalt unseres Geistes selbst, sie eint die Menschen, die in ihre Formen hineingeboren und hineingewachsen sind, zu einer unter gleichen geistigen Bindungen stehenden Volkheit. In jedem neuen Gedanken wirkt die gedankliche Arbeit vergangener Geschlechter weiter, die in den Begriffswerten der Worte ihren Niederschlag gefunden hat, und wieder ist jedes irgendwie 'bedeutende' geistige Geschehen bestimmt, der Sprache seine Spur aufzuprägen. Je tiefer die 'synchronische' Sprachwissenschaft in den Bauplan der Sprache eindringt, je lebendiger sich das Bild gestaltet, das sie von der eigenartigen Leistung der Einzelsprache zeichnet, um so nachdrücklicher wird sich die Frage aufdrängen, woher dieses Gut kommt und aus welchem Boden die schöpferischen Kräfte stammen, die ihm seine Gestalt gegeben haben.

Die Sprache als ein Gewordenes, als ein von einer unabsehbaren Reihe von Geschlechtern gestaltetes Erbe sehen zu lernen, wird immer einen geistigen Gewinn für den Erkennenden bedeuten. Er wird, wenn er empfänglichen Gemütes ist, mit staunender Ehrfurcht gewahr werden, wie sich Stein um Stein zum Bau seiner Muttersprache gefügt hat, und wird sich selbst als Erben und Hüter eines Erbes empfinden. Er wird seiner Sprache mit vertiefter Liebe zugetan sein und in Wort und Schrift jene sprachliche Zucht walten lassen, zu der ihn dieses Erbe verpflichtet.

---

1) Hermann Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte, 4. Aufl., Einleitung.

ZUR KRITIK UND WERTUNG DES BISMARCKREICHES

Von Egmont Zechlin

I. DIE MISSION DES LIBERALISMUS

Daß es die großen Aufgaben und Nöte der Gegenwart sind, von denen die Forschung zu immer neuer Untersuchung und Wertung vergangener Epochen und Persönlichkeiten angetrieben wird, ist heute deutlicher denn je. Die politischen und geistigen Erschütterungen, die wir seit nun zwanzig Jahren erfahren, verschieben den Standort schneller als die nur zeitliche Distanz; sie beschleunigen den Zufluß der Quellen, und sie stellen immer neue Probleme. Das trifft insbesondere die Beurteilung Bismarcks und seines Reiches. Bis 1914 wurde das Bismarckreich aus der Perspektive des Besitzenden, im wesentlichen mit nationalliberal-preußisch-hohenzollernschem Augenpaar gesehen. Dann geriet es in den Strudel des Zusammenbruchs von 1918. Mancher klagte den Reichsgründer an, daß seine Lösung der deutschen Frage zu 'einseitig militärisch-diplomatisch' gewesen sei und zu wenig den kulturellen Werten der deutschen Geschichte Rechnung getragen habe. Mancher bezweifelte die Notwendigkeit der kleindeutschen Beschränkung. Vor allem bedauerte man den 'Scheinkonstitutionalismus' des Bismarckreiches; man sprach von der 'übersprungenen Generation' Kaiser Friedrichs. Und je weniger es gelang, den Arbeiter in den Weimarer Staat hineinzubekommen, desto mehr neigte man dazu, sich am Scheitern der Bismarckschen Sozialistengesetze schadlos zu halten. Die verstärkte Machtposition des Zentrums wiederum steigerte die Kritik am Kulturkampf. Während die Auffassung der Bismarckschen Außenpolitik mehr durch Erschließung neuen Materials beeinflußt wurde, und man je nachdem eine mitteleuropäische, eine russische oder eine englische Orientierung Bismarcks betonte, wurde die Kritik und Wertung der inneren Geschichte und der Staatsstruktur der Bismarckzeit wesentlich durch gegenwartspolitische Erfordernisse bedingt. In der zunftmäßigen Geschichtsschreibung, jedenfalls bei solchen 'Spezialisten', die um das Staatsproblem der Gegenwart rangen, kamen freilich mehr und mehr Erkenntnisse der Bismarckschen Welt- und Staatsanschauung und seiner Pläne zum Durchbruch, die über den Parteienstaat der Liberaldemokratie hinauswiesen.

Immerhin konnte vor zehn Jahren eine wissenschaftliche Gesamtauffassung der Reichsgründung sich auf die These aufbauen, daß Bismarcks Werk 'gegen den Geist der Zeit geschaffen' sei und darum zum Scheitern verurteilt war. Dabei erschien als das *πρῶτον ψεῦδος* der Verfassungskonflikt der 60 er Jahre, in dem Bismarck mit Gewalt und Verfassungsbruch die liberale Bewegung in Preußen niederzwang — eben dem 'Geist der Zeit' entgegen. Es ist höchst reizvoll, daß in einer kürzlich erschienenen und außerordentlich anregenden Broschüre auch Carl Schmitt diesen Verfassungskonflikt als 'das Zentralereignis der innerdeutschen Geschichte des letzten Jahrhunderts' bezeichnet (Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches, 1934). Auch er sieht hier die falsche Weichenstellung.

Aber er sieht im Gegenteil eine verhängnisvolle Unterwerfung des preußischen Soldatenstaates und Soldatenvolkes unter die politischen Machtansprüche und Verfassungsbegriffe des liberalen Bürgertums. Der äußere Ausdruck dafür ist ihm die 'Indemnität', die in der königlichen Thronrede vom 5. August für die Regierung erbeten wurde. Diese Indemnitätsvorlage vertagte und verschleierte einen Konflikt wesensverschiedener Menschentypen, und einen Widerstreit der staatlich-militärischen und gesellschaftlich-bürgerlichen Führung. Und durch diese Unterwerfung unter die liberale Rechts- und Verfassungsauffassung sei der Soldatenstaat geistig in die 'verzweifelte Defensive, ja Wehrlosigkeit' gedrängt, und so auf den Weg geraten, der ihn zu den Oktobergesetzen von 1918 und nach Weimar führte. Wobei für den Zusammenhang zwischen der inneren und äußeren Unterwerfung unter die westliche Liberaldemokratie — man könnte auch sagen des Verlustes der inneren (monarchischen) und der äußeren (staatlichen) Souveränität — der August 1914 als charakteristische Etappe herausgestellt wird, nämlich der Tag, an dem Bethmann-Hollweg — bekanntlich mit Rücksicht auf die Sozialdemokratie — den 'Kampf gegen den Zarismus' proklamierte.

Nun hatte allerdings gerade Bismarck sich einer liberalen Frontstellung gegen das zaristische Rußland entgegengestellt. So schon in der Krimkriegszeit, als u. a. die 'Wochenblattspartei' den Kreuzzug der westeuropäischen Zivilisation gegen das despotische Rußland forderte. Und in seiner Welt- und Staatsauffassung ist seine konservative Herkunft immer lebendig gewesen. Aber er war doch in seinen Frankfurter 'Lehrjahren' der konservativen Prinzipienpolitik entwachsen, so daß er die preußische Staatsmacht mit der liberalen Volksbewegung zusammenführen konnte. Die Indemnitätsvorlage ist der äußere Ausdruck dieser Verbindung. Gerade wir haben gewiß allen Anlaß, den Ausführungen Carl Schmitts über die Verschleierung und Vertarnung der Gegensätze zuzustimmen. Haben wir doch seinerzeit die Schmittsche These vom dilatorischen Kompromißcharakter des Konstitutionalismus, auf der auch seine neue These beruht, für die Geschichtswissenschaft übernommen und für die Klärung des preußischen Verfassungskonfliktes wie auch bei der Analyse der Bismarckschen Staatsstreichpläne Nutzen davon gehabt. Aber wir glauben doch, die zeitbedingten Notwendigkeiten und die positiven Seiten der Indemnitätspolitik und der Verbindung mit dem nationalen Liberalismus hervorheben zu müssen. Auch Carl Schmitt erklärt: Es wäre töricht, nachträglich mit Bismarck zu rechten oder gar etwa der konservativen Reaktion jener Zeit recht zu geben. Ich meine gegenüber Schmitt, daß die Aufgabe von damals, also die der deutschen Einigung und ihrer europäischen Sicherung, den Wertmaßstab für die Beurteilung der Indemnität geben muß — auch vom heutigen Standort aus.

Da aber ergibt sich zunächst ein Zwang außenpolitischer Rücksichten. Gerade jener 5. August 1866, an dem die preußische Monarchie Indemnität für die budgetlosen Regierungsjahre erbat, stand unter außenpolitischem Primat. Am Tage vorher hatte Benedetti bei Bismarck die unerhörten Forderungen auf Abtretung der Grenzen von 1814, Luxemburg, der bayrischen Pfalz und Rheinhessens, einschließlich Mainz gestellt. Ihre kategorische Abweisung beschwor das französisch-

österreichische Revanchebündnis zu Sadowa herauf. Auch Rußland drohte den preußischen Siegern in den Rücken zu fallen. Die Sorge vor der Einigung der deutschen Nation zu einer 'starken kompakten und in den Verträgen nicht vorgesehenen Macht', die bereits Nikolaus I. und Nesselrode 1849 einem Bündnis mit dem republikanischen Frankreich geneigt machte, führte Rußland wieder an die französische Politik heran. Bereits hatte es sich mit Frankreich geeinigt, die deutsche Frage auf einem europäischen Kongreß zur Diskussion zu stellen. Der Alpdruck einer Kaunitzschen Koalition, der Bismarck schon in Frankfurt gepeinigt hatte, legte sich immer erdrückender auf ihn.

In dieser Lage aber brauchte Bismarck die liberale Bewegung mehr denn je. Es war die Zeit, in der er sogar drohte, 'auf der vollen Grundlage der Reichsverfassung von 1849 die nationale Erhebung Deutschlands zu bewirken und jedes Mittel ohne Rücksicht auf irgendwelchen Parteistandpunkt zur Kräftigung des Widerstandes der Nation anzuwenden' (an Goltz, 9. Juli 1866). Und er schickte sich an, die Nationalitäten des Habsburgerreiches zu mobilisieren. Der 'Kampf ums Dasein' und die salus publica waren ihm Maßstab genug auch zu einer revolutionären Politik. 'Die volle nationale Kraft Deutschlands und der angrenzenden Länder zum Behufe des Widerstandes zu entfesseln', drohte er am 31. Juli 1866 nach Paris und nach Petersburg. Und am 11. August wieder nach Petersburg: 'Pression des Auslandes wird uns zur Proklamierung der deutschen Reichsverfassung von 1849 und zu wirklich revolutionären Maßregeln treiben. Soll Revolution sein, so wollen wir sie lieber machen als erleiden.' Und es war nicht Bismarcks Art nur zu drohen. Wenn er den Teufel an die Wand malte, dann war er auch bereit, sobald es die elementaren Lebensbedürfnisse verlangten, mit ihm abzuschließen.

Bismarck brauchte zu dieser 'ultima ratio' der Entfesselung der revolutionären Bewegung in Deutschland und Europa nicht zu greifen. Der glatte Abschluß des Prager Friedens gab ihm den Beweis, daß französische Bündniswerbungen in Wien nicht angenommen worden waren, und indem Österreich seinen Schwerpunkt nach Ungarn verlegte, zog es sich aus der deutschen Konkurrenz zurück. Auch das Verhältnis Preußens zu Rußland besserte sich, sobald der Zar einsah, daß Preußen, wenn man es nicht störte, das 'Bollwerk gegen die Revolution' blieb, als das er es schätzte, und daß es die dem Zaren verwandten Fürstenhäuser Hessen-Darmstadt und Württemberg nicht mediatisierte. Aber es blieb die Auseinandersetzung mit Frankreich, und es blieb die Aufgabe des nationalen Zusammenschlusses gegen die französische Gefahr. Die wesentlichen Träger der nationalen Idee und die stärkste Kraft, die sie vertrat, waren aber das nationale liberale Bürgertum. Bismarck brauchte es, sowohl um Napoleon III. abzuschrecken, 'die Finger in unsere nationale Omelette zu stecken' — die Interpellation Bennigsen in der Luxemburger Krise vom Frühjahr 1867 ist ein Zeichen dafür —, und er brauchte es für den Aufbau des deutschen Nationalstaates. Um die Fürsten unter dem Druck der Volksbewegung zu halten; aber auch, weil sein autoritäres preußisches Werk des Widerhalls bei denen bedurfte, die die günstige Vorarbeit geleistet hatten.

Endlich erwartete Bismarck, daß er in einem nach dem allgemeinen und gleichen Wahlrecht gewählten Reichstag eine Verbindung der Regierung mit dem Volke finden würde, die das Dreiklassenparlament mit seinem plutokratischen Wahlsystem nicht geboten hatte. Dieser Reichstag sollte als Vertreter der nationalen Einigungsinteressen ein Gegengewicht gegen die partikularistischen Sonderbestrebungen der im Bundesrat vertretenen Fürsten sein. Er sollte aber auch als 'Legislative' für eine den Interessen des Landes entsprechende Gesetzgebung sorgen. Daß dadurch der preußische Soldatenstaat wehrlos geworden sei, glauben wir nicht. Denn was Bismarck der Volksvertretung zugestand und in der Indemnitätsvorlage zum Ausdruck brachte, war nur ein Kontrollrecht der Volksvertreter gegenüber absolutistischer Eigenmächtigkeit. Etwa wie er es später einmal, in einer Rede vom 15. März 1884, ausgedrückt hat: 'Das Parlament soll Übel verhindern können, es soll den Gefahren, die bei einer monarchischen Regierung und bei einer jeden Regierung mit Verschwendung, mit bürokratischer Beschränktheit und Auffassung vom grünen Tisch, mit Protektionswesen, männlichem und weiblichem, verbunden sein können — denen soll es sein Veto entgegensetzen können. Es soll verhindern können, daß schlechte Gesetze gemacht werden, es soll verhindern können, daß das Geld des Landes verschwendet wird, aber regieren, meine Herren, kann es nicht.' Dafür hatte er gesorgt. Denn wenn er auch die bürgerliche Bewegung in den Staat eingliederte, und sich von dem von ihr vertretenen Nationalgedanken tragen ließ, so hatte er ihr doch den Weg zur Parlamentsherrschaft versperrt. Es war sogar der Grundgedanke seiner Verfassungskonstruktion, dem politischen Willen des Bürgertums eine organische Auswirkung zu geben, ohne daß es dadurch seine demokratischen, im parlamentarischen Regierungssystem endenden Ideale zum Siege bringen konnte. Die unfaßbare Stellung des Bundesrates und des in seiner Eigenschaft als preußischem Bundesratsvertreter unverantwortlichen Reichskanzlers stand dem Einbruch der parlamentarischen Gewalten in die monarchische Prärogative entgegen. Auch diese innerpolitischen Bestrebungen Bismarcks, die ja schon in den Denkschriften zum Ausdruck kamen, die seit 1861 als Vorentwürfe seiner Nationalverfassung gelten können, waren in den Tagen der Indemnitätsvorlage in ihm lebendig. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß Bismarck den Liberalismus für die Auseinandersetzung mit der katholisch-großdeutschen Idee brauchte, die dann in der Zentrumspartei auch innerhalb des kleindeutschen Reiches ihre Verlängerung fand. Den Kulturkampf hat Bismarck geradezu vom Liberalismus übernommen, der ihn schon vor der Reichsgründung (Moabiter Klostersturm) führte.

Erscheint somit die Indemnitätsvorlage vom 5. August 1866 dem Historiker als einer der Schachzüge für die national-politisch notwendige Verbindung des preußischen Soldatenstaates mit dem liberalen Bürgertum und der von ihm vertretenen Zeitidee, so sehen wir allerdings dieses Bündnis als eine Kampfgenossenschaft an, die fallen mußte, als ihr Ziel teils erreicht war, teils sich als auf diesem Wege nicht erreichbar herausstellte, und als außerdem durch das Anwachsen des Proletariats infolge der raschen Industrialisierung auch die sozialen

Verhältnisse sich verschoben. Die historische Aufgabe des Liberalismus war kürzer, als die Zeitgenossen wahr haben wollten. Und es wirkte sich nun jener Kompromißcharakter des Konstitutionalismus aus, den Carl Schmitt herausstellt. Nur wird die Betrachtung sich außer an den preußischen Soldatenstaat noch an Kräfte halten müssen, die gerade Bismarck im letzten Jahrzehnt seiner Regierung auszulösen sich bemühte. Es ist die Tragik der deutschen Staatsentwicklung, daß sie hin und her gestoßen wurde zwischen den westeuropäischen liberaldemokratischen Verfassungsbegriffen und aus den deutschen Verhältnissen und Ideen kommenden Ansätzen, die sich mit dem Führerprinzip und der Berufsethik des preußischen Soldatenstaates zu organischem Aufbau hätten verbinden können. Wie der Reichsgründer mit der Überwindung des Parteiwesens und der Bürokratie gleichzeitig das positive Ziel von Körperschaften verfolgte, die eine Verbindung der Regierung mit dem Volke in seinen natürlichen, nämlich beruflichen Gliederungen bringen sollte, wird der zweite Abschnitt zeigen.

II. BISMARCKS BERUFSSTÄNDISCHE BESTREBUNGEN

Neben der Kritik am zweiten Reich und der Aufdeckung seiner Bruchstellen haben wir auf positive Ansätze zu achten, die, auch wenn sie nicht zur Entwicklung gekommen sind, ihre Bedeutung für die Aufgaben der Gegenwart haben. Sie treten mit um so schärferen Konturen hervor, je mehr sich der nationalsozialistische Staat nach dem Hinwegräumen der Trümmer des XIX. Jahrh. dem Aufbau des Neuen zuwendet und zuwenden muß. Wenn die Diagnose die Voraussetzung der Heilung ist, dann gilt es nicht nur, die Krankheitsherde zu erforschen, sondern auch die Heilkräfte bereits in ihren Keimen zu erkennen.

Seit Ende der siebziger Jahre war sich Bismarck darüber klar, daß die liberale Bewegung und der Reichstag mit der Reichsgründung ihre Mission erfüllt hatten, den weiteren Aufgaben, die er von ihnen erwartet hatte, aber nicht gewachsen waren. Das Nationalparlament war nicht ein einheitlicher Ausdruck des Gemeinschaftswillens, sondern ein Tummelplatz für die Gegensätze der Weltanschauungen, Konfessionen und Klasseninteressen. Damit war auch das Prinzip der Abstimmungen und Mehrheitsbeschlüsse hinfällig. Denn die Unterwerfung der Minderheiten setzt eine Übereinstimmung im großen Ziel, ein Überwiegen des Gemeinsamen gegenüber dem Trennenden voraus. Jede der Fraktionen suchte aber in dem Glauben, daß das Reich nicht mehr in Gefahr sei, ihre Sonderinteressen durchzusetzen. Und wenn Bismarck das Dreiklassenparlament ablehnte, weil die indirekt und nach plutokratischem System gewählten Abgeordneten keine Vertreter des Volkes seien, so ergab sich, daß die aus allgemeinem, gleichen und direkten Wahlrecht hervorgegangenen Parlamentarier sich ebenfalls dem Volk entfremdeten. Sie wurden 'Berufsparlamentarier', denen das Machtstreben ihrer Parteien, die Parteidoktrinen und sonstige, nicht immer durchsichtige Parteiinteressen im Vordergrund standen. Diese berufsmäßigen Abgeordneten und diese um ihrer selbst willen lebenden Parteien schoben sich zwischen Regierung und Volk als im

Machtkampf untereinander und gegen die Regierung stehende Sondermächte, von denen jede den Anspruch auf die Staatsführung erhob. So bekämpften den Kanzler nacheinander alle Parteien: die konservative Partei, die er einst selbst mit gegründet hatte, das Zentrum mit seinen ultra-montanen Bindungen, die Nationalliberalen, die sich angesichts der Erfüllung ihres nationalen Programms auf ihre demokratisch-liberalen Prinzipien besannen, der Freisinn in seinen verschiedenen Parteibildungen und vor allem die Sozialdemokratie mit ihren marxistischen Doktrinen vom Klassenkampf und von der internationalen Solidarität des Proletariates. Denn das war die unerwartete Folge des allgemeinen Wahlrechtes: daß das neu aufkommende Industrieproletariat, das sich nach der Aufsaugung der Lasalleaner im Gothaer Programm von 1875 dem Marxismus verschrieben hatte, in wachsendem Umfange in den Reichstag kam. War es Bismarck schon nicht gelungen, die großen Kräfte der Reichsgründung in funktionalen Zusammenhang zu bringen, so bewegte sich deren Opposition doch immerhin auf dem Boden der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung. Die marxistische Sozialdemokratie aber bedrohte wesentliche Fundamente der Bismarckschen Reichsgründung wie Monarchie, Religion, Eigentum, Ehe. Es hatte einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht, daß Bebel und W. Liebknecht sich seit 1871 mit der Pariser Kommune solidarisch erklärten. Von diesem Augenblick an datierte er seine Überzeugung, daß sich Staat und Gesellschaft gegenüber diesen Feinden im Zustand der Notwehr befänden und sie außerhalb des Gesetzes stellen könne.

Vergeblich suchte Bismarck Parteien zu spalten und neue zu gründen. Immer wieder mußte er auf Gesetzesvorlagen verzichten, die er im Interesse des Reiches für dringend notwendig hielt. Parteiinteressen verhinderten eine Einigung der Volksvertretung. Seit Beginn der achtziger Jahre, als er über Schutzzoll und Sozialpolitik mit den Nationalliberalen brach, suchte er daher nach Wegen und Ansatzpunkten zu einer neuen gesellschaftlichen, einer ständischen Organisation. Eine berufsständische Gliederung und Vertretung war sein Ziel.

Schon im Mai 1866, kurz bevor er das gleiche allgemeine Wahlrecht proklamierte, hatte er in einer vertraulichen Denkschrift davon gesprochen, daß es nicht genüge, die Massen in Fluß zu bringen: man müsse auch verstehen, daraus neue organische, soziale wie politische Bildungen hervorgehen zu lassen. Jetzt wollte er Vertreter der verschiedenen Berufsgruppen versammeln: Männer, die nicht wie die parlamentarischen Abgeordneten von bestimmten Weltanschauungen her, sondern aus den unmittelbaren Bedürfnissen 'des produzierenden Volkes' her urteilten, 'die die Interessen des Landes fühlen und mit durchmachen' und 'selbst die Auswirkung der Gesetze spüren, die sie machen'. Statt machtstrebender, von politischen Leidenschaften erfüllter Parteien suchte er Sachberater in natürlicher, aus ihrer beruflichen Arbeit sich ergebenden Gliederung. Wenn sie nicht mit mechanischen Abschlüssen und Bestimmungen die von ihnen vertretenen Interessen verfälschten, dann konnten sie der Regierung die Beratung und Hilfe zukommen lassen, die Bismarck wünschte. Es lag dann der Regierung ob, die für

das Gemeinwohl zweckmäßigsten Folgerungen zu ziehen. In einer solchen 'aus den natürlichen Gruppen und organischen Gliederungen' des Volkes hervorgehenden Vertretung hoffte Bismarck die Verbindung mit dem schaffenden Volke und die fachliche Beratung zu finden, die der Liberalismus und das Parteienparlament nicht gaben.

Diese berufsständische Vertretung sollte auch ein Gegengewicht gegen die Ministerialbürokratie sein. Auch sie machte Bismarck zu schaffen. Seinen nächsten Mitarbeitern warf er vor, daß sie die Interessen des Landes zu sehr 'vom grünen Tisch' her sähen. 'An der Stelle, die ich vertrete, sind natürlich die Beamten, die Leute vom grünen Tisch, vorherrschend, ... das Quantum grüner Tisch, was die Regierung hineinbringt, ist nur dann verbrauchbar, wenn aus dem Lande eine Minorität vom grünen Tisch in den Reichstag hineinkommt, und deshalb arbeite ich dafür — und das sollten Sie mir danken, das Land dankt es mir — daß das Land womöglich von der Vertretung durch gewerbsmäßige Abgeordnete befreit wird, daß Leute, die die Interessen des Landes fühlen und mit durchmachen, hierhergeschickt werden, und daß wir wissen, was das Land denkt, nicht was die Parteien denken. Die politischen Parteien sind der Verderb unserer Verfassung und der Verderb unserer Zukunft.' (Reichstag, 9, 5. 84.)

Den ersten Vorstoß machte Bismarck mit der Errichtung eines preußischen Volkswirtschaftsrates. Er wurde durch eine Verordnung vom 17. Juli 1880 einberufen. Seine Aufgabe war, die preußische Regierung in allen Wirtschaftsfragen der Gesetzgebung und Verwaltung zu beraten. Von den vom König ernannten 75 Mitgliedern wurden 45 von den amtlichen Interessenvertretungen wie Handelskammern, kaufmännischen Korporationen und landwirtschaftlichen Vereinen, und 30 von den Ressortministern vorgeschlagen. Unter diesen 30 waren 15 Arbeiter und Handwerker. Bismarck setzte es durch, daß keine Beamten ernannt wurden.

Dieser Volkswirtschaftsrat hat nur ein kurzes Leben geführt. Das preußische Abgeordnetenhaus sabotierte ihn als einen 'Rückfall in das ständische Prinzip'. Und Bismarcks Versuch, ihn zu einem deutschen Volkswirtschaftsrat zu erweitern, stieß auf die Weigerung des Reichstages, die Mittel zu bewilligen. Schließlich stellte sich auch heraus, daß der Volkswirtschaftsrat Gesetze, die Bismarck erstrebte, z. B. das Tabakmonopol ablehnte, so daß dieser selbst keinen Wert mehr auf ihn legte. Nun setzte Bismarck den Hebel an anderen Stellen an.

Es hatte sich bei der Errichtung des Volkswirtschaftsrates gezeigt, daß die Organisationen in Handel, Industrie, Gewerbe und Landwirtschaft zu schwach und unbedeutend waren. Um eine ständische Organisation des deutschen Volkes durchzuführen, fehlten wirkliche Berufsgruppen, allein schon eine machtvolle Standesbewegung des Handwerks. Darum ließ Bismarck im Sommer 1883 die Gründung von Innungen propagieren und forderte in Telegrammen und Dankadressen Handwerker und Bauern auf, sich zu organisieren und 'von der Vormundschaft unberufener Fürsprecher zu befreien, deren Bedürfnisse, Leiden und Freuden wesentlich andere als die der arbeitenden produktiven Stände sind'.

Gleichzeitig bemühte er sich gelegentlich der Vorlage eines Unfallgesetzes, die zwangsweise Bildung von Berufsgenossenschaften bei der Industrie zu erreichen. Daß es ihm dabei auf eine neue Einteilung der Gesellschaft in korporative Verbände ankam, zeigte seine Äußerung zu einem sozialpolitischen Mitarbeiter (Oktober 1883): Die Unfallversicherung an sich sei ihm Nebensache, die Hauptsache sei ihm, bei dieser Gelegenheit zu korporativen Genossenschaften zu gelangen, die nach und nach für alle produktiven Volksklassen durchgeführt werden müßten. Damit gewinne man dann eine Grundlage für eine künftige Volksvertretung, die anstatt oder neben dem Reichstag ein wesentlich mitbestimmender Faktor werde, 'wenn auch äußerstenfalls durch das Mittel eines Staatsstreiches'. Später, nach seiner Entlassung, hat er noch näher dargelegt, wie er zu einem 'Wahlgesetz mit Interessenvertretungen' habe kommen wollen. Die statistischen Aufnahmen, so ließ er in den 'Hamburger Nachrichten' darlegen, hätten die Möglichkeit gegeben, die verschiedenen Gruppen zu erfassen, die dann 'die Unterlage für die Wahlkörper der Landesvertretung hätten bilden können'.

Aber nicht einmal die Alters- und Invalidenversicherung wurde auf Berufsgenossenschaften aufgebaut. Damit entfiel auch der Plan, sie zu politischen Organen zu erheben. Ebenso wenig führte die 'Reaktivierung' des Preußischen Staatsrates (20. April 1884) zum Ziel. Dieser Staatsrat war im vorkonstitutionellen Preußen im Zusammenhang mit den Steinschen Reformen zur Beratung der Krone in Fragen der Gesetzgebung und Verwaltung errichtet worden. Da er somit als verfassungsmäßige Einrichtung nicht angefochten werden konnte, glaubte Bismarck hier einen legalen Ansatzpunkt für seine berufsständischen Bestrebungen zu haben. Es war von vornherein seine Absicht, ihn zu einer berufsständischen Vertretung auszubauen, zu einem 'Reichsrat aus Parlamentariern, Geschäftsleuten und Arbeitern'. Aber nach den ursprünglichen Bestimmungen von 1817 gehörten in den Staatsrat 'Staatsdiener', also Beamte. Vergeblich bemühte sich Bismarck, die Ernennung von 'Vertretern des schaffenden Volkes' zu Staatsräten in größerem Umfange durchzusetzen. Zwölf Gutsbesitzer und sechs Kaufleute und Industrielle waren die einzigen Nichtbeamten, die er von seinen Ministerkollegen erreichen konnte. Er setzte dann noch durch, daß diese gleichzeitig mehreren der sieben Abteilungen angehörten. Aber die Grundidee, eine Versammlung von 'Sachverständigen' der verschiedenen Berufe auf diesem Wege zu erreichen, wurde damit bereits zerstört. Der Staatsrat trat zwar am 28. Oktober 1884 im Weißen Saal des Berliner Schlosses unter dem Vorsitz des Kronprinzen zusammen, und er hielt in den folgenden Monaten eine Reihe von Sitzungen ab. Aber nur sechs Gesetzentwürfe wurden von ihm beraten. Er hat weder die von Bismarck erhoffte, breite Tätigkeit auf dem Gebiete der Gesetzgebung, noch die berufsständische Erweiterung erfahren, auf die es Bismarck ankam.

Daß Bismarck, der 1848 für die ständischen Bestrebungen des Adels gekämpft hatte, nun über eine konstitutionelle Verfassungsgründung den Weg zu berufsständischen Ideen fand, ist neben seinen unmittelbaren Erfahrungen mit dem

Parteiwesen in seiner Staatsanschauung begründet. Niemals, auch nicht in den Jahren des Bündnisses mit dem Liberalismus hat sich sein staatspolitisches Denken in dem Gegensatz von Volkssouveränität und Fürstensouveränität bewegt. Er lehnte die von Stahl gepredigte Rechtfertigung der Monarchie als der Urquelle, der letzthin maßgebenden, nur metaphysisch abgeleiteten Gewalt ab — man kennt sein Wort vom 'gott- und rechtlosen Souveränitätsschwindel' der Fürsten. Es kam ihm aber noch weniger auf die Freiheit und das Glück des Individuums und der Menschenrechte an. Der Staat, und zwar der eigene wie der fremde, war ihm mit Hegel zu sprechen das 'sittlich Ganze'. Er war für ihn ein durch sich und sein Dasein gerechtfertigter und unter natürlichen Bedingungen lebender Organismus, eine 'permanent-identische Persönlichkeit', ein natürliches und daher gottgewolltes Machtwesen, man könnte auch sagen: eine biologische Realität. Ein lebendiger Organismus, der für sein Dasein kämpft und diesem Existenzkampf alle individuellen und sozialen Bestrebungen autoritär unterwirft, braucht aber die funktionelle Verbindung seiner Glieder untereinander und mit der Führung. Auf diesen Grundanschauungen beruhte Bismarcks konstitutionelle Verfassungsgründung und das Bündnis mit dem Liberalismus. Von ihm gehen auch seine berufsständischen Bestrebungen aus. Wie er als 'Staatsmann' in der Konfliktszeit die Kräfte in Preußen mit List und mit Gewalt auf die Formel der salus publica zu bringen suchte und wie er mit der Reichsgründung die Mächte, die sich in Deutschland befehdeten in funktionalem Zusammenhang zu bringen hoffte — immer bei autoritärer Entscheidung durch die unabhängige Spitze der Regierung —, so wollte er nun nach dem Versagen der Parteien durch die berufsständische Gliederung des Volkes und eine berufsständische Vertretung die Verbindung zwischen Regierung und Volk und die Beratung und Kontrolle der Regierung schaffen, deren ein Staatsorganismus bedarf.

Die tieferen Gründe für das Scheitern dieser Bestrebungen lassen sich hier nur andeuten. Noch war das Parteiwesen zu stark und noch waren die Zeitgenossen Bismarcks zu sehr in den liberalen Vorstellungen eines Jahrhunderts befangen, das der seiner Zeit vorausgehende Genius überwunden hat. Weiter aber hatte der staatliche Charakter der Bismarckschen Reichsgründung eine Grenze an der sozialen Frage gefunden. Sie war offen geblieben, obgleich soziale und nationale Frage sich wechselseitig bedingen. Und endlich fehlten für einen berufsständischen Aufbau die psychologischen Voraussetzungen einer geistigen Einstellung gegenüber der Arbeit und der Volksgemeinschaft, wie sie eben das XIX. Jahrh. noch nicht hatte und wir sie heute im Nationalsozialismus erstreben. Darum stieß das Bemühen um berufsständische Gliederung und Vertretung, ob Bismarck nun von oben mit Institutionen wie Volkswirtschaftsrat, Staatsrat vorging, ob er sich um korporativen Zusammenschluß der Handwerker und Bauern bemühte, auf Unverständnis. Später gingen ja die Berufsverbände in die Parteien und stärkten dadurch deren Lebenskraft, statt sich von ihnen abzusetzen.

Als Bismarck 1890 den Plan des 'legalen Staatsstreiches' verfolgte, den er schon für die Einführung der berufsständischen Vertretung angedroht hatte, ging

es ihm zunächst darum, sich 'vom Reichstag loszumachen' und die Sozialdemokraten außerhalb des Rechts zu stellen. Wenn auch in jenen Wochen seine berufsständischen Ideen nicht unmittelbar sichtbar werden, so waren sie doch schon so fest in sein Staatsbild eingegangen, daß sie mit der Überwindung des Parteiwesens und mit der Durchführung des Kampfes gegen die Sozialdemokratie, im Neubau des Reiches ihren Platz gefunden haben würden.[1])

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

EVANGELISCHE THEOLOGIE

Von Heinz-Dietrich Wendland

Es ist die Aufgabe, zwei bisher noch nicht berücksichtigte Gebiete ins Auge zu fassen, die nur scheinbar unverbunden nebeneinander stehen, nämlich die Arbeit am *Alten Testament* und das ausgebreitete Schrifttum über die *geistige und religiöse Lage der deutschen evangelischen Kirche* in der gegenwärtigen Situation. Die letztere hat ja eines ihrer eigentümlichen Kennzeichen darin, daß die Geltung des A. T. in der Kirche aufs heftigste umstritten ist und die Gegner des A. T. sich weithin der Waffen bedienen, die die historisch-kritische und religionsgeschichtliche Erforschung des A. T. geschmiedet hat.

Es ist kein Zufall, daß gerade in dieser Lage eine Reihe zusammenfassender Arbeiten erschienen sind, aus denen auch für die Fragen des Tageskampfes mehr zu lernen ist als aus der Broschürenliteratur. *Otto Eißfeldt* legt ein umfangreiches Lehrbuch der '*Einleitung in das Alte Testament*' (1) unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen vor, d. h. eine 'Entstehungsgeschichte des Alten Testaments'. Er behandelt die vorliterarische Stufe, nämlich die kleinsten Redeformen und ihren Sitz im Leben, wie z. B. Reden, Predigten, Gebete, Erzählungen, Sprüche, Lieder; zweitens die literarische Vorgeschichte der Bücher des A. T.; sodann gibt er eine sehr sorgfältige, den Hauptteil des Werkes einnehmende kritische Analyse der einzelnen Bücher des A. T., in der eine Fülle fremder und eigener Forschung zu klarer Form verarbeitet ist; es folgen Geschichte des Kanons (hier werden die Apokryphen und Pseudepigraphen behandelt) und Geschichte des Textes. Den Abschluß bildet eine kurze Betrachtung über die Wirkungsgeschichte des A. T. Die Aufgabe der Einleitungswissenschaft ist die 'Darstellung der Entstehungsgeschichte des A. T. von seinen ersten Anfängen bis zu seinem völligen Abschluß'; dabei mußte aber auch Gunkels Forderung der Behandlung der verschiedenen literarischen Gattungen Rechnung getragen werden. Bei allen quellenkritischen und lite-

---

1) Vgl. meine Bücher: Staatsstreichpläne Bismarcks und Wilhelms II (1929) und: Bismarck und die Grundlegung der deutschen Großmacht (1930), sowie meinen Aufsatz 'Bismarck und der ständische Gedanke' in den 'Nationalsozialistischen Monatsheften' (Juni 1934). Über Juli/August 1866 und die Verfassungsgründung siehe mein: 'Schwarzrotgold und Schwarzweißrot in Geschichte und Gegenwart' (1926). Ferner: Heinrich Herrfahrdt, Das Problem der berufsständischen Vertretung (1921) und die Schriften des gleichen Verfassers, Der Aufbau des neuen Staates (1931) und Werden und Gestalt des Dritten Reiches (1933). — Ich verweise ferner auf eine in diesen Tagen erscheinende Marburger Dissertation von Kurt Marzisch: Das Problem der berufsständischen Vertretung in Bismarcks Politik.

rargeschichtlichen Fragen wird man sich fortan an dieses außerordentlich gelehrte Werk zu halten haben. Einen Versuch, das A. T. als Teil des Kanons, als Teil der Heiligen Schrift, die Grundlage und Norm der Kirche ist, zu verstehen, macht Eißfeldt dagegen nicht. Hier weiter zu kommen, wird die besondere Aufgabe einer Theologie (nicht Historie) des A. T. sein. Diese Aufgabe, über Literatur- und Religionsgeschichte hinaus vorzudringen, ist jetzt erkannt und wird auch schon in Angriff genommen; nur von einer Theologie des A. T. aus kann die christliche Kirche das A. T. als unaufgebbaren Teil der Offenbarung Gottes in der Hlg. Schrift behaupten; von allen anderen Standpunkten geschichtlicher oder 'religiös-sittlicher' Art aus muß sie Stück für Stück des Kampffeldes den Gegnern preisgeben, wie die bisherige Diskussion aufs deutlichste gezeigt hat. Eine interessante Lösung des Problems hat *Ernst Sellin* gegeben, indem er die '*Israelitisch-Jüdische Religionsgeschichte*' und die '*Theologie des Alten Testaments*' (2, 3) völlig getrennt darstellt, in zwei knappen, vor allem für den Studenten bestimmten, faßlich geschriebenen Grundrissen. Die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte ist isoliert überhaupt keine christlich-theologische Disziplin, eine Theologie des A. T. ohne Religionsgeschichte aber ein Bau in die Luft, weil die göttliche Offenbarung eine geschichtlich vermittelte ist; so müssen sich beide ergänzen. Die besondere Aufgabe der at. Theologie soll es sein, die 'geistig-religiöse Welt', die dem A. T. mit dem N. T gemeinsam ist, systematisch darzustellen, also 'nur die eine große Linie, die im Evangelium ihre Vollendung gefunden hat'. Ob so der eigentlich theologischen Forderung, das Wort Gottes im A. T. zu hören und verständlich zu machen, schon genug getan werden kann, ist mehr als zweifelhaft. Erfassung der geistig-religiösen Welt können auch der Historiker und der Philosoph leisten. Während die Religionsgeschichte so verfährt, daß vier Hauptepochen der Entwicklung der israelitischen Religion dargestellt werden: 1. die mosaische Religion, 2. die Entwicklung in Kanaan (kultische Weiterbildung, kanaanäische Einwirkungen u. a.), 3. die prophetische Reaktion gegen Kanaanisierung und Verweltlichung, 4. die jüdische Gesetzesreligion bis hin zum alexandrinischen Judentum — so ist in der at. Theologie die Methode systematisch: 1. Gott und sein Verhältnis zur Welt, 2. der Mensch und die Sünde des Menschen, 3. Gericht und Heil. Bei dieser Aufgliederung kommen aber die messianische Erwartung, der Bundesgedanke und die Eschatologie zu kurz, und vor allem fehlt völlig ein Abschnitt 'Volksgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft', der die für das N. T. und Jesus so entscheidende Vorbereitung der Kirche und des Kirchengedankens darstellte. — Dennoch ist bei der gegenwärtigen Lage jeder neue Versuch dankenswert.

Einen sehr bedeutsamen Fortschritt stellt die '*Theologie des Alten Testaments*' (Band 1: Gott und Volk) von *Walther Eichrodt* (4) dar, der zum beherrschenden Gedanken des ersten Bandes den des Bundes zwischen Gott und Volk erhebt und von hier aus den Gottesglauben, den Kultus, die Organe des Bundes (Religionsstifter, Propheten, Priester, König u. a.) den Gerichtsgedanken und die Heilshoffnung darstellt. Infolge des völlig neuen Ausgehens von der Bundesstiftung des handelnden, fordernden und verheißenden Gottes mit seinem Volke, der dieses Volk überhaupt erst erschafft, erscheinen unzählige Einzelheiten in neuem Lichte. Der Einbruch der Königsherrschaft Gottes ist für Eichrodt die Klammer, die A. T. und N. T. zusammenfaßt. Wenn man dem A. T. selber folgt und kein fremdes System heranträgt, so müssen neben den ersten Hauptteil 'Gott und Volk' die beiden anderen: Gott und Welt, Gott und Mensch treten, die der noch nicht erschienene zweite Band enthalten soll. Eichrodt will den Historismus durchbrechen, der die für das A. T. verhängnisvolle Meinung großzog, als ob mit der Aufhellung der geschichtlichen Probleme alles geschehen sei. Die at. Glaubenswelt muß in ihrer struk-

turellen Einheit begriffen werden. Dieser von Eichrodt sehr besonnen durchgeführte Grundsatz hat sich als sehr fruchtbar erwiesen, da er über die Fülle der geschichtlichen Probleme nicht hinwegspringt. Besonders seien die Darstellung des Bundesgedankens, des Prophetismus, der Eschatologie als für den Theologen wertvoll herausgehoben. Lehrreich ist es nun, das Vorgehen Eichrodts mit den tiefen und schönen Studien *Wilhelm Vischers* zum theologischen Verständnis des A. T. zu vergleichen, vgl. aus letzter Zeit vor allem: Hiob, ein Zeuge Jesu Christi; der noachitische Bund; Gott und Volk in der Bibel (5), der die theologische Haltung, die Frage nach der Offenbarung im A. T. auf Grund der Theologie K. Barths noch schärfer durchführt, wobei aber auch die Gefahr des Hinweggleitens über geschichtliche Fragen und Nöte besteht. — Zur Ergänzung dieser neuen theologischen Arbeit am A. T. seien für die praktische Arbeit die Hefte der '*Alttestamentlichen Schriftenreihe*', herausgegeben von *Matthias Simon* (6), über Jeremia, Amos, Hiob und den Prediger Salomo hervorgehoben, die eine Auswahl in neuer Übersetzung mit guter Einleitung darbieten, um die beim Lesen des A. T. auftretenden Schwierigkeiten überwinden zu helfen. —Eine 'frömmigkeitsgeschichtliche' Untersuchung bietet *Friedrich Baumgärtel* in seiner Schrift '*Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*' (7); er stellt selber die Grenze gegen die theologische Aufgabe mit Klarheit fest, geht aber auch grundsätzlich vor, wenn er die Diesseitsgebundenheit und kultisch-völkische Gefaßtheit der at. Frömmigkeit untersucht, die aber dann im A. T. selber durchbrochen wird: 'Das Alte Testament überwindet das Alte Testament.' Im A. T. ist Evangelium. So wird doch reiches Material für die theologische Erkenntnis und Exegese freigelegt. Besonders anregend sind die Betrachtungen über den kollektivistisch-völkischen Charakter der at. Frömmigkeit, den Ursprung des Messiasgedankens und der Eschatologie, und die Geschichtsauffassung im A. T. (Dabei auch lehrreiche Auseinandersetzung mit anderen Forschern.) Der Messiasgedanke ist in Israel entstanden. Die Eschatologie erklärt Baumgärtel aus dem Gottesglauben der Prophetie, indem er sie als 'schlechthinnige Gewißheit um Gegenwärtiges' begreift, was wohl eine einseitige Auflösung der eigentlichen eschatologischen Spannung zwischen Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit sein dürfte.

Aus der ungeheuren Streitliteratur, die der Kampf in und um die evangelische Kirche hervorgerufen hat, sollen einige wesentliche Schriften ausgelesen werden. Die beste objektive Einführung vermittelt das Studium des Werkes '*Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933*', gesammelt und eingeleitet von *K. D. Schmidt* (8). Die Einleitung macht den ersten ernsthaften mir bekannt gewordenen Versuch, kirchen- und theologiegeschichtlich den Kampf und die Fronten zu verstehen. Darauf folgt 1. eine Sammlung der Bekenntnisse und bekenntnisartigen Thesen mit einem Anhang, der deutschgläubige Bekenntnisse enthält, 2. sonstige grundsätzliche Äußerungen zur Kirchenfrage wie Richtlinien der Deutschen Christen, der Jungreformatorischen, Entschließungen und Eingaben, 3. theologische Gutachten. Urkunden rechtlicher und persönlicher Art sind ausgeschlossen. Nicht nur Streit und Verirrung der Geister, sondern auch ein erschütterndes Ringen um Aufgabe und Bekenntnis der Kirche spricht aus diesen Zeugnissen. Um das Problem des Bekenntnisses der Kirche bemüht sich grundsätzlich *Hans Asmussen*: '*Neues Bekenntnis?*' (9). Wenn auch manches infolge der veränderten kirchlichen Lage überholt ist, so bleiben doch seine theologische Betrachtung der alten Bekenntnisse als Wort der Kirche an bestimmte Zeiten der Geschichte, ebenso seine Bemerkungen über Bekenntnis und Verfassung, Bekenntnis und Gemeinde beachtenswert. Die Position der Deutschen Christen erscheint am besten begründet in den Schriften von *Emanuel Hirsch, Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen* (10),

Deutsches Volkstum und evangelischer Glaube (11), *Die gegenwärtige geistige Lage* (12). Es ist Hirschs Anliegen, daß die evangelische Kirche den Ruf hören möchte, der aus der gegenwärtigen geschichtlichen Stunde als aus einer Gottesstunde an sie ergeht. Die Kirche darf nicht starr und fremd neben der Verwandlung stehen bleiben, die heute mit unserem Volke vor sich geht. Deutschtum und Christentum müssen von neuem sich innerlich finden. Die Gottesbegegnung in Volkstum und Geschichte gehört mit der Gottesbegegnung im Evangelium zusammen; die erstere bereitet der letzteren den Weg, die letztere entbindet und vollendet die erstere. In dem ethisch-religiösen Willen des deutschen Neuaufbruchs steckt eine Wahlverwandtschaft mit dem Ethos des evangelischen Christentums. Die dritte Schrift Hirschs begründet solche Gedanken mit einer geschichtsphilosophischen Schau der geistigen Krisis, aus der wir kommen, mit einer Untersuchung der letzten Wurzeln des Umbruchs (Blut und Rasse, neuer Staatsbegriff u. a.), und endlich mit einer Darstellung der theologischen Entwicklung seit der Epoche vor dem Weltkriege bis zu der gegenwärtigen Stunde und Aufgabe der Theologie; besonders charakteristisch ist die Gegenüberstellung der 'Theologie der Krise' und des 'jungen nationalen Luthertums'. — Im Willen verwandt, in den Begriffen andersartig, aber gleichfalls wertvoll ist die Schrift von *Otto Langmann, Deutsche Christenheit in der Zeitenwende* (13). Auch er kämpft für eine wirkliche Begegnung von Christentum und Nationalsozialismus. Beide kennzeichnet eine je verschiedene Totalität: hier Gottes Wille auch über den Staat, dort die Macht und Herrschaft des Staates, die Erhaltung der irdischen Gemeinschaft. Beide haben ihr Amt von Gott. Scharf abzulehnen sind 'Kompromißchristentümer' einer- und geschichtslose 'Fluchtchristentümer' andererseits. Für *Theodor Odenwald* endlich ist charakteristisch, daß er '*Verkündigung und Theologie in neuer Wirklichkeit*' sieht (14), daß er von Barths Anliegen ausgeht und alle Sicherungen des Menschen gegen Gott zerstört, aber zugleich mit einer neuen Theologie jenseits von liberal und positiv radikal neue Kirche will, die den Traditionalismus los wird und in die Wirklichkeit vorstößt. Theologisch knüpft er zugleich auch an Bultmann an. Insofern ist die hier gegebene Begründung des Anliegens der Deutschen Christen theologisch wichtig. Diesen Schriften zur Sache der Deutschen Christen steht scharf *Karl Barth* in seiner Schriftenreihe '*Theologische Existenz heute*' (15) gegenüber. Seine Haltung bedarf keiner neuen Kennzeichnung. Hervorzuheben sind besonders Heft 3 ('Reformation als Entscheidung'), sein Wort ans Ausland in Heft 5 ('Die Kirche Jesu Christi') S. 7ff., Heft 9 ('Offenbarung, Kirche, Theologie'), Pariser Vorlesungen enthaltend, die einen knappen Grundriß seiner Theologie darstellen. In fast allen Heften wird jeweils zur kirchlichen Lage energisch Stellung genommen. '*Ein theologischer Briefwechsel*' zwischen *K. Barth* und *Gerhard Kittel* (16) beleuchtet an Hand von 1. Kor. 9, 20—23 scharf die Frage nach der nt. Begründung der Position der Deutschen Christen und nach dem Wirken Gottes in der Geschichte, wie ja denn Barth gerade die idealistische Geschichtstheologie von Hirsch aufs schärfste bekämpft.

Gleichsam in der 'Mitte' zwischen diesen Fronten bewegen sich andere theologisch-kirchliche Streitschriften — aus guten Gründen und ohne daß man sie gleich fauler Synthesen und kläglicher Vermittlungstheologie zeihen müßte. *Paul Althaus* kämpft in seiner Schrift '*Die deutsche Stunde der Kirche*' (17) ausgehend von einer Kritik an Barth und dem Wesen des neuen Volkserlebnisses um den Sinn einer rechten Theologie der Schöpfung und der Geschichte. Er erneuert die Lehre von der vocatio generalis, die Gott durch Welt und Geschichte ergehen läßt. In der Dimension des Politischen entsteht heute die Frage nach dem Heil. Das erste Wort von dem Gott, der sich als Herr in der Geschichte offenbart, muß verbunden werden mit dem zweiten Wort von Christus. Von diesem her

können erst schöpfungsmäßige und sündige Bindungen geschieden werden. Althaus hat in dieses Heft auch seine Auseinandersetzung mit der Stapelschen Nomoslehre und einen wichtigen Aufsatz über 'Gott und Volk' aufgenommen. — *Friedrich Gogarten* fragt nach der '*Einheit von Evangelium und Volkstum?*' und '*Ist Volksgesetz Gottesgesetz?*' (18, 19). Er zeigt, wie unsere ganze Existenz durch die neuen politischen Entscheidungen betroffen wird, und wie wir jetzt erst wieder lernen, was unter dem Gesetze stehen heißt. Das kann auch auf die Kirche nicht ohne Einfluß sein. Nicht daß ein 'völkisches Evangelium' nun die Lösung der Frage geben könnte. Aber der Nomos des Volkes soll von der Kirche verkündigt und rein erhalten werden. Sie predigt das Gesetz auf Christus hin. Gegen seine Kritiker, die ihm Gleichschaltung von Staatsgesetz und Gottesgesetz vorwarfen, lehnt Gogarten es in der zweiten Schrift ab, daß es zweierlei Gesetz Gottes gebe. Es gibt nur zweierlei Erkenntnis des einen Gesetzes Gottes, das uns in Volk und Staat entgegentritt, nämlich die Vernunfterkenntnis und die Erkenntnis, die Gott in seinem Worte schenkt. Gott ist und bleibt der Herr des Gesetzes, aber wir erfahren es nicht im leeren, geschichtslosen Raum. Die Kirche hat ihre Verkündigung durch das, was heute geschieht, ausrichten zu lassen. Es bedarf aber der Verkündigung des unverfälschten Evangeliums, damit die Predigt des reinen Gottesgesetzes möglich und der Anspruch von Volk und Staat als Gottes Anspruch erkannt werde. (Abgeschlossen 20. 9. 34.)

1. *Otto Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament.* (Theologische Grundrisse.) Tübingen, I. C. B. Mohr 1934. 752 S. RM 15,50, geb. RM 17,50. — 2. *Ernst Sellin, Israelitisch-Jüdische Religionsgeschichte.* Leipzig, Quelle & Meyer 1933. 152 S. RM 3,—, geb. RM 4. — 3. *Derselbe, Theologie des Alten Testaments.* Leipzig, Quelle & Meyer 1933. 139 S. RM 3,—, geb. RM 4. — 4. *Walter Eichrodt, Theologie des Alten Testaments.* Teil 1: Gott und Volk. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhdlg. 1933. 290 S. RM 6,50, geb. RM 7,50. — 5. *Wilhelm Vischer, Hiob, ein Zeuge Jesu Christi.* In: Zwischen den Zeiten 1933, H. 5 S. 386ff. *Derselbe, Der noachitische Bund.* Ebd. H. 1 S. 10ff. *Derselbe, Gott und Volk in der Bibel.* In: Evangel. Theologie 1934. H. 1 S. 24ff. — 6. *Alttestamentliche Schriftenreihe,* hrsg. von *Matthias Simon.* München, Christian Kaiser. Erschienen sind: *Jeremia, Hiob,* übers. von M. Simon. RM 2,50. *Amos,* übers. von K. Refer. RM 1,70. *Der Prediger Salomo,* übers. von W. Vischer. RM 2. — 7. *Friedrich Baumgärtel, Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit.* Schwerin i. M., Fr. Bahn 1932. 119 S. RM 3,60, geb. RM 4,80. — 8. *Kurt Dietrich Schmidt, Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1934. 200 S. RM 4,60, geb. 5,60. — 9. *Hans Asmussen, Neues Bekenntnis?* Berlin, Wichernverlag 1933. 40 S. RM 1,20. — 10. *Emanuel Hirsch, Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen.* Berlin-Steglitz, Ev. Preßverband f. Deutschland 1933. 3. Aufl. 32 S. RM 0,60. — 11. *Derselbe, Deutsches Volkstum und ev. Glaube.* Hamburg, Hanseat. Verlagsanstalt (1934). 44 S. Kart. RM 1,50. — 12. *Derselbe, Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philos. u. theolog. Besinnung.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1934. 165 S. RM 4,80, geb. RM 6,—. — 13. *Otto Langmann, Deutsche Christenheit in der Zeitenwende.* Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses 1933. 77 S. RM 1,20. — 14. *Theodor Odenwald, Verkündigung und Theologie in neuer Wirklichkeit.* Bonn, Gebr. Scheur 1934. 29 S. RM 0,50. — 15. *Theologische Existenz heute,* hrsg. von *K. Barth* u. *E. Thurneysen.* München, Chr. Kaiser 1933/34. H. 3—11. RM 0,50 bis RM 1. — 16. *Ein theologischer Briefwechsel.* Von *K. Barth* u. *Gerhard Kittel.* Stuttgart, W. Kohlhammer 1934. 40 S. RM 0,75. — 17. *Paul Althaus, Die deutsche Stunde der Kirche.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1934. 3. Aufl. 60 S. RM 1,60. — 18. *Friedrich Gogarten, Einheit von Evangelium und Volkstum?* Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1933. 30 S. Kart. RM 1. — 19. *Derselbe, Ist Volksgesetz Gottesgesetz?* Ebd. 1934. 34 S. Kart. RM 1.

SOPHOKLES

Von Gioia Jappe-Schubring

Die Wege des Geistes sind vielfacher Art. Mancher der Großen speist mit dem Strom seiner Gedanken das ganze weite Land eines kommenden Jahrhunderts; aber seine Gestalt verblaßt, und danklos unwissend zehren die Enkel von seinem Reichtum. Andere wieder leben fort als große Namen; ihr wahres Sein ist kaum mehr lebendig, es strahlt keine Kräfte mehr aus, aber gerühmt und verehrt geistert der Name durch unseren Bildungsraum. Doch immer kehrt der Augenblick wieder, da dieses Schemen von neuem beschworen, lebendig werden muß — wenn anders es nicht ins Schattenreich versinken soll.

Das Klassische als Inbegriff des Vollkommenen, vorbildlich Gültigen steht besonders unter dieser Gefahr einer leeren Verflüchtigung. Denn das „Vollkommene" erscheint selbstverständlich und richtig, begrenzt und leicht überschaubar, ohne Tiefe, ohne Rätsel, ohne Geheimnis. Sophokles als Ausdruck des perikleischen Athen, der klassische Dichter des klassischen Zeitalters, — lange halb verlegen als großer Name mehr gefeiert als begriffen — ist gerade in unserer allem Klassischen so abholden Zeit von neuem erweckt, heraufgerufen, und dies von verschiedenen Seiten zugleich.

Gestalt und Werk des scheinbar so durchsichtig Klaren, harmonisch Einfachen sind in der Tat höchst rätselhaft, in anderem, tieferem Verstande, als es die beiden anderen Tragiker sind. Die antike Überlieferung zeichnet Sophokles als einen Liebling der Götter und Menschen. Begnadet mit dem Zauber leiblicher Schönheit und der Anmut eines liebenswerten Wesens (*χάρις τοῦ ἤθους*), erfahren in den Übungen des Leibes und den Künsten der Musen, vereinigte er in sich alle Gaben, um „vor Gott und Menschen angenehm" zu scheinen. Als Knabe führte er den Siegesreigen, als Nausikaa entzückte er durch sein Ballspiel, lang ehe der Ruhm seiner Dichtungen ihn krönte. Der feine zarte Hauch des Eros webt um ihn; — wirkt doch die Szene mit dem schönen Knaben auf Chios wie die Einleitung eines platonischen Dialogs — und die reine Luft des priesterlichen Opfers und Gebetes — war er doch Diener und Wegbereiter eines Gottes. „Der Sitte Spiegel und der Bildung Muster" dünkte er die Zeitgenossen, im Leben als der Gesegnete, Erkorene, der Gottgeliebte, im Tode betrauert von einem ganzen Volke und in göttliche Ehren eingesetzt. So steht er vor uns in der Statue des Lateran: im harmonischen Ebenmaß, im ruhigen, stolzen Bewußtsein des Gelingens ein Vollendeter.

Wie der Mensch erschien den Griechen das Werk: der Wohllaut seiner Rede trug ihm den Namen der honigsammelnden Biene ein, und dies ist es, was neben der Klarheit immer wieder bewundert wird: *γλυκύτητα τὴν τῶν ἐπῶν καὶ τὴν φαιδρότητα καὶ τὴν καλλιφωνίαν καὶ τὴν ἐν τοῖς μέλεσιν σωφροσύνην κτλ.* Kunstvolle Verflechtung, Mannigfaltigkeit, homerische Anmut — dies rühmt man seinen Dichtungen nach.

Das Bild des *Dichters* gibt uns nur die antike Überlieferung; aber unabhängig davon ist uns vergönnt, sein Werk mit eigenem Blick zu betrachten. Wir rufen einige Gestalten der sophokleischen Dramen vor unser geistiges Auge: die besudelte Heldenehre des Aias und seinen einsamen Selbstmord; den unbezähmbaren, jäh sich aufbäumenden Trotz der Antigone und ihren Abschied: Braut- und Grabgesang; den verfehmten, geblendeten Bettler Oedipus, den Ausgestoßenen schlechthin, und die verlassene Qual des Philoktet, auch er ein Ausgesetzter — diese großen Einsamen, Entwurzelten, im tiefsten Zerstörten. Müssen wir nicht erschreckt und verwundert fragen: Seit ihr wirklich Geschöpfe jenes Glücklichen (*εὐδαίμων ἀνὴρ καὶ δέξιος*), jener blütenweidenden Biene, und wie geht das zu? Oder, allgemeiner gefragt: wie konnte ein Sophokles Tragödien dichten?

Für die beiden andern Tragiker, so viele Probleme sie uns im einzelnen aufgeben, ist gerade dies nicht zweifelhaft. Der dunkelgewaltige Aischylos, dessen Brust wie ein Vulkan von Gluten durchwühlt, dessen Haupt von Gewittern ständig umlodert scheint, und des Euripides klare kühle Geisteskuppel und sein schmerzgeladener Mund, — beide sind von Grund aus tragische Naturen. (Bei dem einen wurzelt sie in einem tragischen Weltgefühl, bei dem andern in der tragischen Weltansicht.) So wie uns die tragische Anlage Kleists oder Schillers deutlich ist — und im entgegengesetzten Sinne die untragische Goethes. Ein ungeklärtes, vieldeutiges Rätsel verhüllt der so gerühmte Name des Sophokles. Von der Seite des Werkes her mühen sich um eine Klärung und Deutung die beiden Bücher von Weinstock[1]) und Reinhardt.[2])

Beide Verfasser reden zu einem weiteren Publikum, nicht nur durch die Übersetzung der Zitate — ein Beweis dafür, daß die klassische Philologie nicht mehr so sehr Wert legt auf ihren Charakter als exklusive Fachwissenschaft, sondern, um für das Verständnis der Antike zu werben, sich an die 'Gebildeten unter ihren Verächtern' wendet. Seit Tycho v. Wilamowitz mit seiner Schrift[3]), deren einseitiger Betrachtungsweise freilich heute niemand mehr folgen wird, aus den krausen Irrungen philologischer Interpretationen ein für allemal hinausführte und die Bahn freimachte für das Verständnis des Dichters, sind diese zwei Bücher die ersten größeren Monographien über Sophokles, und beide Verfasser fragen schlicht und geradezu nach dem Sinn seiner Dichtung.

Weinstock tritt an Sophokles heran mit den stärksten und schärfsten Geisteswaffen der Gegenwart (das Vorwort bekennt sich zu Gundolf und George, zu Jäger und Heidegger. Aus dieser verschiedenen Ahnenschaft erklärt sich vielleicht der in Höhenlage und Färbung sehr unterschiedliche Stil des Buches; die Terminologie erscheint vorwiegend von Heidegger bestimmt). Sophokles wird gewissermaßen den geistigen und sittlichen Anschauungen unserer Zeit gegenübergestellt, an ihnen gemessen und sie an ihm. Was die sorgfältige Analyse jedes einzelnen Stückes versucht, (der gerade der Unterrichtende für viele Anregungen dankbar sein wird): die Unterordnung des verzweigten Gebildes unter *einen* Gesichtspunkt, eine Seinsbeziehung (Gestalt, Maß, Bildung, Staat, Anspruch, Schuld, Tod), das versucht in größerem Maße die Überschau über das gesamte Werk des Dichters. Auch dies wird gemessen an bestimmten ethischen oder metaphysischen Kategorien, durch sie gedeutet und gewertet (Mensch, Dasein, Sein, Gott usw.). Und wie die Einzelinterpretation dieser Art neben dem Vorzug einer straffen Gliederung und Geschlossenheit die Gefahr einer gewissen Vergewaltigung erkennen läßt, so wird man auch bei der Auslegung des ganzen Werkes eine gewisse Erstarrung zum Begrifflichen gewahr, eine philosophische Abstraktion von der lebendigen Gestalt des Kunstwerks. Dies soll nichts an dem Verdienste des Buches schmälern. Weinstock bahnt dem Menschen der Gegenwart einen Weg zu Sophokles, indem er das ausspricht, was der Moderne bei ihm sucht, d. h. zugleich: zu finden hofft und wünscht. Wohl gerade, weil das Buch diesem Anspruch genügt, hat es überall einen so starken Eindruck hervorgerufen. Der Autor bringt die Quintessenz der Sophoklesdichtung auf die Formeln (S. 291): 'Der Dichter hat seine leidenden Menschen auf diese Bühne befohlen, um die anderen, die

---

1) Heinrich Weinstock, Sophokles. Teubner 1931.

2) Karl Reinhardt, Sophokles. Vitt. Klostermann 1933.

3) Die dramatische Technik des Sophokles. Weidmann 1917. Inwieweit Weinstocks Buch methodisch in einem polaren Gegensatz dazu steht, zeigt Albin Lesky, Grundfragen der Sophoklesdeutung. N. Jbb. 1932, 400ff. Soweit L. in den beiden Büchern eine Abgrenzung und methodische Festlegung der ferneren Sophoklesdeutung findet, widerlegt ihn Reinhardts Buch einfach durch seine Existenz.

unter heiterem Himmel zuschauen, die Weltangst[1]) zu lehren .... In der lebendigen Einung des scheinbar Unvereinbaren erfassen wir des Dichters eigenstes Wesen ..., weil in ihm das Geltenlassen der Dinge, das eigentümlich griechische Seinsvertrauen rein vollendet ist und dabei doch der Mensch nicht zum unbeteiligten Betrachter wird. Das Leben vielmehr ist eine Aufgabe, die der Mensch zu lösen hat.' So wird Sophokles zu einem Nothelfer für unsere Zeit: 'Vielleicht können wir uns an ihm zurechtfinden zu einem neuen Seinsvertrauen, von dem allein aus eine neue Daseinsordnung sich aufbauen, neue Gemeinschaft wachsen kann .... Denn Sophokles zeigt — und das hebt ihn über andere angerufene Nothelfer hinaus —, daß es möglich ist, an den Sinn des Seins zu glauben, ohne es zu illusionieren, ohne auch es zu transzendieren; zeigt also, daß der Mensch die ihm gegebene und aufgegebene Ewigkeit in der Zeit gewinnen kann, und erweist also, daß es einen echten Glauben gibt, ohne sacrificium intellectus' (S. 295).

In der Tat — ein sehr hohes, sehr würdiges und ... zugleich sehr zeitgemäßes Bild des Sophokles. Es ist gewiß das gute Recht einer jeden Zeit, an einen Großen heranzutreten mit der Frage nach dem Besonderen, was er ihr zu geben habe. Hier soll nur daran erinnert werden, daß es noch eine andere Betrachtungsweise gibt, die nicht nach dem fragt, was ein Dichter uns zu sagen habe, sondern sein Wesen, sein Bild sucht — gleichgültig, was wir dann damit anfangen, und ob er uns, statt nah und vertraut, sehr fern und fremd erschiene.

Für eine Erfassung dieser Art müssen alle Begriffe und Termini der Gegenwart beiseite gelassen werden; denn in einem jeden Wort — mag es scheinbar so treffend den Gedanken des antiken Dichters wiedergeben — schwingt eine Summe von Obertönen, von Assoziationen mit, die notwendig den Ton, den Sinn des Gesagten verfärben und verfälschen. Vor allem aber handelt es sich darum, den Angelpunkt der Betrachtung nicht in einem oder einigen von außen herangetragenen, in einem letzten Sinne willkürlich gewählten Begriffen zu finden, die sich beliebig auch anderwärts anwenden lassen, sondern auf den eigenen Mittelpunkt gerade dieses Einen kommt es an, auf das, was diese Welt im Innersten zusammenhält; dem Werk selbst — nicht der philosophischen Begriffsbildung der Gegenwart — müssen die leitenden Gesichtspunkte entnommen werden.

Reinhardts Darstellung geht nicht aus von einer der uns durch unsere Klassiker geläufigen Fragen nach der Idee des Stückes, der Handlung oder den Charakteren, der Rolle des Schicksals oder ähnlichem, sondern wählt seinen Blickpunkt mitten im sophokleischen Drama selbst. Er will überhaupt keine philosophische Frage irgendwelcher Art stellen, vielmehr einfach betrachten, was an seelischen Lagen gegeben ist, was sich — innerlich — in diesen Tragödien ereignet. Er untersucht das Verhältnis zwischen Ich und Du, zwischen Mensch und Gott und das daraus erwachsende zwischen Mensch und Mensch. Diese 'Situation' durch jedes der erhaltenen Dramen zu verfolgen, sieht er als seine Aufgabe an. Dabei ergibt sich, daß dieses Verhältnis von Ich und Du in den einzelnen Stücken nicht gleich ist, daß wir eine innere Entwicklung des Dichters gewahr werden, von einem Drama, das monologisch-schicksalhaft um eine Mitte kreist, in starrem Pathos übergangslos die einzelnen Szenen aneinander kettet, zu einem anderen Stil, der übergreift zum dramatischen Du, in den wechselnden, gleitenden Formen einer entwickelnden Dramatik. Die Erkenntnis dieser Unterschiede ermöglicht es, eine genaue chronologische Ordnung herzustellen, besonders wertvoll und überzeugend in der frühen Datierung der Trachinierinnen; aber sie ist nicht eigentlich Selbstzweck (als solche eine Angelegenheit der Gelehrten), sondern dient der reicheren und tieferen Erfassung des Dichters, seiner dichte-

---

1) Es fragt sich allerdings, ob dieser Begriff ohne christliche Voraussetzungen denkbar ist.

rischen und menschlichen Entwicklung. Was uns für einen Dichter unseres eigenen Volkes und Zeitraums selbstverständlich erscheint, daß er in Jugend und Alter nicht der gleiche gewesen, daß sein Weg uns als notwendiger Bestand seines Wesens gilt, dies sind wir für einen durch Sprache und Jahrhunderte weit von uns getrennten gewohnt, außer Betracht zu lassen: dem Fernblick erscheint er als natürlich gegebene Einheit. Wenn noch Weinstock in seinem Vorwort sagen konnte: 'Die Forschung hat sich zwar scharfsinnige Mühe gegeben, die erhaltenen Stücke in ihrer Zeitfolge zu bestimmen. Viel Sicheres ist dabei nicht herausgekommen. Und was festgestellt werden konnte, gibt nichts Wesentliches aus', so ist eben dies das Neue in Reinhardts Buch, daß wir eines antiken Dichters klare Entwicklungslinie in ihren Stufen und Unterschieden erkennen. Dies wurde möglich durch eine besondere Einfühlungsgabe, durch eine Hellhörigkeit für seelische und sprachliche Schwingungen, die sich auch in den Übersetzungen erweist: gerade bei aller schlichten, genauen Wörtlichkeit verraten sie ein feines Ohr für Tonfall und Seelenlage, und erhalten dadurch über den Handlangerdienst der Textauslegung hinaus einen künstlerischen Wert.

Siebenfach abgewandelt erscheint das große Thema des Sophokles, das *γνῶθι σαυτόν*, das tragische Ecce: Siehe, das ist der Mensch, dieser von Göttern und Schicksal Genarrte, Verworfene, Ausgestoßene, am stärksten herausgetrieben im König Oedipus, aber immer fühlbar, sichtbar. Und klingt uns nicht wie ein ironisches Spiel das *πολλὰ τὰ δεινά, κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον* im Ohr? Dies tragische Ecce ist die Antwort des Frommen auf das hybride *ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων* des Zeitalters. In dieser Haltung gegenüber der Gottheit ist Sophokles der vollkommene Ausdruck der alten, gläubigen Zeit. Und doch spüren wir auch bei diesem Frömmsten, gegen die Mächte der Auflösung so Gefeiten ein Lockern der alten Bindungen. Mit der Entdeckung des Du ist zugleich ein Abgleiten vom Göttlichen ins Menschliche fühlbar; aus dem Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch wird der Wechselgesang von Mensch und Mensch. Ja, bedeutet nicht schon dies Ringen mit der Gottheit, dies Gegenüber ein Außensein, losgelöst von dem Grunde, in dem noch des Aischylos Helden so fest, so ohne Zweifel verwurzelt sind?

Aber nicht im Religiösen allein, auch im rein Menschlichen, in all den Affekten, die sich hier entladen: der schmerzlichen Abschiedsklage um den Tod im Aias und der Antigone oder der schlicht-feierlichen Entrückung auf Kolonos, im liebenden Kampf um den toten oder lebenden Bruder, wie in der Antigone oder Elektra, im Verhältnis zu Seherspruch und Orakel — überall sind es irgendwie Urgefühle gerade des griechischen Menschen, die hier ihren zugleich schönen und ergreifenden, ihren klassischen Ausdruck gefunden haben.

Vieles davon erscheint uns fern und fremd; aber Reinhardts Betrachtung sucht nicht den Nothelfer für die Gegenwart, sondern den Dichter des V. Jahrhunderts. Gerade im Weltanschaulichen kommen Reinhardt und Weinstock bisweilen zu ähnlichen Ergebnissen, aber die Benennung ist entscheidend anders. Denn erst wenn wir den Umweg gehen, wenn wir des Fremden inne werden, erfassen wir etwas von griechischem Wesen. Die Frage nach Möglichkeit und Art der sophokleischen Tragik muß darum noch einmal gestellt werden, weil sie in beiden Büchern eine letzte Antwort nicht findet. Wenn Weinstock ihren Gehalt gerade in der Verbindung von Weltangst und Seinsvertrauen sieht, so ist das im Grunde eine andere, moderne Benennung des Problems, nicht seine Lösung. Denn wie eine solche Verbindung möglich sei, daran bliebe zu rätseln. In Reinhardts Buch indessen wünschte man eine Zusammenfassung der aus der Interpretation gewonnenen, einzeln über das Werk verstreuten Einsichten in das Weltbild des Dichters.

Das Eigentümliche der sophokleischen Tragik, besteht es nicht gerade darin, daß seine Helden wider Wissen und Willen losgerissen werden vom Grunde des Göttlichen und vom Schoße menschlicher Gemeinschaft, während sie nichts sehnlicher wünschen als die innigste Vereinigung, und darin, daß sie gerade in ihrer Entwurzelung das wahre Wesen der Gottheit erst wirklich erkennen? Was liegt hier näher als die Frage nach der Ursache dieser Verkettung, nach Schuld?

Aischylos hat sich nicht gescheut, sie zu stellen, Gerechtigkeit zu fordern, in Aufruhr und Empörung an den Grundfesten dieser Welt zu rütteln. Er ist in seinen Helden, und ihre Tragik ist seine. Er kämpft ihr Schicksal durch bis zum letzten, sei es Untergang oder Versöhnung. Das Seltsame der sophokleischen Tragödien beruht darin, daß der Dichter nicht in den Helden ist, sondern auf der Gegenseite, und, wo das Schicksal des Helden nach der Frage von Schuld, von Recht und Unrecht geradezu schreit, wie im Oedipus oder in der Elektra, da wird sie nicht gestellt. Dies gibt seinen Dichtungen das Rätselhafte, das Unaufgelöste, nicht zu Ende Gebrachte. Seine Helden — so hinreißend ergreifend ihre Klage strömt, so erschütternd ihre Verstrickung im Wahn und ihr Erwachen — erscheinen von außen gesehen, und wie die Gottheit treibt der Dichter sein Spiel mit ihnen, ohne Frage, ohne Anklage an die höheren Mächte.

War seine Natur zu harmonisch in sich ruhend, in einem letzten Sinne untragisch, um diese Dissonanz aufzureißen, oder war sie zu fromm, und dünkte es ihn Frevel, mehr zu fragen, mehr wissen zu wollen, als Sterblichen vergönnt ist? Das Wort bei Platon von der gefährlichen Knechtschaft, der er entronnen sei, erinnert an Goethe, der auch gewisse Abgründe seiner Natur auf immer zuschüttete.

Der wunderbare Widerspruch zwischen der Gestalt des Dichters und seinem Werk, die Undurchdringlichkeit seiner Weltanschauung — das Untragische seiner Tragik — sollten uns nicht verleiten zu gedankenloser Verehrung seines Namens, sondern anreizen zu immer erneuter Bemühung um die Erfassung seines allgemein-menschlichen Gehaltes in der eigentümlich-griechischen Form.

GERMANISTIK

Von Robert Stumpfl

'Daß die allgemeine Urgeschichte, neben der Physik, sich zur führenden Wissenschaft der nächsten Generationen erheben wird' (*O. Menghin*, '*Geist und Blut*', Wien 1934), scheint kaum zweifelhaft; denn immer mehr setzt sich die Erkenntnis durch, 'daß ein Verständnis der späteren geschichtlichen Zeiten ohne ein tiefdringendes Studium der Urzeit schlechthin unmöglich ist' (F. R. Schröder). Für die Germanistik — wie für unsere Geisteswissenschaften überhaupt — ergibt sich daraus die Notwendigkeit, das germanische Altertum wieder in stärkerem Maße zu berücksichtigen und auf Grund der jüngsten Forschungsergebnisse auf dem Gebiete der Vorgeschichte, Rassenkunde und Religionswissenschaft dem lange vernachlässigten (oder tendenziös verschleierten) Problem der Kontinuität, der Frage nach den traditionellen, volks- und rassenmäßig gebundenen Elementen unserer Kultur jene Aufmerksamkeit zuzuwenden, die allzulange fast ausschließlich der Erforschung fremder Einflüsse gewidmet war. Letzten Endes ist doch der Stamm wichtiger und dauernder als jedes aufgepfropfte Reis!

Noch schwankt freilich der Boden, auf dem gebaut werden soll. Die grundlegende Bedeutung, die der Frage nach dem Ursprung der Germanen zukommt, beleuchten die weittragenden Folgerungen, die *Franz Rolf Schröder* in einer umfangreichen Studie über

'*Germanentum und Alteuropa*' aus der Annahme einer asiatischen Urheimat der Indogermanen und einer Entstehung der Germanen durch Verschmelzung der indogermanischen Eroberer mit einer älteren europäischen Urbevölkerung im Laufe des zweiten vorchristlichen Jahrtausends zieht (1). Mit dieser Annahme, die in schroffem Widerspruch zu der heute fast allgemein durchgedrungenen, besonders von der Wiener Schule um Rudolf Much vertretenen Meinung steht, trifft sich Schröder mit *Hermann Güntert*, der die oft widerlegte Substrattheorie, die Erklärung des Germanischen durch Einfluß einer vorindogermanischen Urbevölkerung, neuerdings in seiner Schrift '*Der Ursprung der Germanen*' zu stützen sucht (2). Doch muß Schröder selbst zugeben, daß ein zwingender Beweis hier noch *nicht* geglückt und Günterts Versuch, das Zwiespältige, Faustische der germanischen Seele aus der Vermischung indogermanischen Hirten-Kriegertums mit alteingesessenem Bauerntum der Cromagnonleute zu erklären, nicht haltbar ist. Günterts Argumente erscheinen überhaupt wenig überzeugend gegenüber den schwerwiegenden Gründen, die für die europäische Indogermanenheimat sprechen; mit den Ergebnissen der Rassenforschung dürfte seine These (trotz Berufung auf v. Eickstedt) kaum vereinbar sein. Es wird wohl bei der Feststellung Rudolf Muchs bleiben, daß es 'eine starke und tendenziöse Übertreibung' ist, 'wenn man die Germanen, das rassereinste aller indogermanischen Völker, als indogermanisierte 'Prägermanen' hinstellt und wesentliche Bestandteile ihres Wortschatzes sowie charakteristische Veränderungen ihrer Sprache, wie die Lautverschiebung, auf fremden Ursprung oder Anstoß zurückführt' (Deutsche Stammeskunde, ^{2}1926, S. 25). Zu demselben Urteil kommt auch *Helmut Arntz* in seinem Aufsatz '*Urgermanisch, Gotisch und Nordisch*', in der *Festschrift für Otto Behaghel,* herausgegeben zum 80. Geburtstag des Gelehrten von A. Goetze, Wilh. Horn und Friedr. Maurer (3).

'*Germanische Philologie, Ergebnisse und Aufgaben*' nennt sich dieses umfang- und gehaltreiche Sammelwerk, das eine ausgezeichnete Einführung in den Stand der Forschung auf den verschiedensten Gebieten der Sprach- und älteren Literaturwissenschaft wie der Volkskunde durch berufene Gelehrte darstellt. Daß der Volkskunde ein verhältnismäßig breiter Raum eingeräumt wird, ist nur zu begrüßen. *Eduard Hoffmann-Krayer* benutzt ein Referat über '*Volksglaube und Volksbrauch*' zu einer Rechtfertigung der befremdenden Tatsache, daß für das große Handwörterbuch die Bezeichnung 'Aberglaube' gewählt (?) wurde; doch muß er zugeben, daß 'Volksglaube', einem hundertjährigen Sprachgebrauch folgend, durchaus am Platz gewesen wäre. Wenn er im übrigen J. Grimms Auffassung des Aberglaubens als 'Beibehaltung einzelner heidnischer Gebräuche und Meinungen' mit gewissem Recht ablehnt, da sie 'allzusehr das Moment der Überlieferung aus vorchristlicher Zeit' betone, so scheint es mir doch heute eher notwendig, die Volkskunde vor dem anderen Extrem zu warnen, zu dem vor allem Hans Naumanns Thesen vom 'gesunkenen Kulturgut' und vom 'primitiven Gemeinschaftsglauben' als Ausdruck unveränderlicher 'Grundkategorien des religiösen Denkens überhaupt' leicht verführen. Welche Gefahr hier droht, läßt *Adolf Spamers* 'Versuch einer volkskundlichen Gesamtschau im Abriß' erkennen, die unter dem stolzen Titel '*Deutsche Volkskunde als Lebenswissenschaft vom deutschen Volkstum*' als Sonderausgabe vorliegt (4). Indem hier bei ganz einseitiger Betonung der 'allgemeinmenschlichen Grundformen unserer Sitten und Gebräuche' die nationalen Sonderformen entweder als Fremdgut oder als 'volkhafter Nachklang bestimmter Kulturerzeugnisse' dargestellt werden, löst sich eigentlich der Begriff wurzelechten Volkstums auf. Das führt so weit, daß etwa die brauchtümlichen Sommer-Winter-Spiele für 'Nachbildungen' (!) eines lateinischen Streitgedichtes aus dem Kreise der karolingischen Hofrenaissance erklärt werden, obgleich der gerade um-

gekehrte Hergang urkundlich und religionsgeschichtlich einwandfrei nachzuweisen ist; daß der 'gesamte volkstümliche Zauber-, Wunder-, Toten-, Seelen- und Dämonenglaube' (aller Völker!) *rein psychoanalytisch* gedeutet wird; daß — um noch ein Beispiel anzuführen — die Entfaltung des Volksliedes 'kaum vor der geistigen Festigung eines städtischen Bürgertums' für möglich gehalten wird. Wie man eine so eingestellte Volkskunde, die das Volkstümliche alles Schöpferischen und Volkhaften entkleidet, mit der neuen 'Forderung einer Erziehung im Geiste des Volkstums und aus dem Geiste des Volkstümlichen' im Dritten Reich (Vorwort!) verbinden will, ist mir unklar.

Zweifellos eine Wende in der Volks- und Altertumskunde und weit darüber hinaus bedeutet das in mancher Beziehung revolutionäre Werk des Wiener Germanisten *Otto Höfler*, '*Kultische Geheimbünde der Germanen*', dessen erster Band eben erschienen ist und auf das schon jetzt nachdrücklichst verwiesen sei, wenngleich wir eine eingehendere Würdigung einem eigenen Problemaufsatz vorbehalten müssen (5). An Hand eines erstaunlich reichen Materials wird hier ein heroisch-dämonischer Totenkult der germanischen Mannschaftsverbände freigelegt, in dem wir mit Höfler 'einen Mittelpunkt des germanischen Lebens, eine Quelle religiöser, ethischer und historisch-politischer Kräfte von unabsehbarer Bedeutung' erkennen. Die 'heroisch-ekstatische, ethisch unbedingt verpflichtende Verbundenheit der Lebendigen mit ihren verehrten Toten', die in (von Höfler) sog. 'Verwandlungskulten' konkreteste Wirklichkeit (!) wurde, erweist sich als 'ein Grundpfeiler unserer volkhaften Kultur'. Während der vorliegende Erste Teil von den Sagen vom 'Wütenden Heer' ausgehend den Beweis erbringt, daß — entgegen der in der Mythologie herrschenden Auffassung — am Anfang die lebendige Konkretheit der Kulthandlung steht, aus der erst sekundär die mythologische Erzählung und erst ganz spät die gedanklich-abstrakte Auslegung erwächst, soll der zweite Band vor allem die Kontinuität jener alten Lebensformen bis in die Gegenwart und auch das Fortwirken der alten 'mythologischen' Quellen zeigen. Bedenkt man die umstürzenden Folgen dieser neuen Erkenntnisse für die Sagenforschung, so wird klar, welchen Klippen das von *Friedrich v. d. Leyen* in Verbindung mit *Valerie Höttges* herausgegebene '*Lesebuch der deutschen Volkssage*' entging, indem auf die von Friedrich Ranke vorgeschlagene Einteilung in Erlebnis- und Erklärungssagen zugunsten einer Anordnung nach der geschichtlichen Entwicklung einerseits und nach der landschaftlichen Verbreitung anderseits verzichtet wurde (6). Reiche Anmerkungen, die — von kleinen Mängeln abgesehen — vorzüglich in den Stand der Wissenschaft einführen, geben dem Büchlein einen besonderen Wert.

Unter dem Titel '*Germanentum, Vom Lebens- und Formgefühl der alten Germanen*' hat *Andreas Heusler* mehrere Aufsätze und z. T. noch nicht veröffentlichte Vorträge zu einem Buch zusammengefaßt, das man in aller Hände wünschen möchte (7). Aus dem überlegenen Wissen eines der besten Kenner des germanischen Altertums heraus werden hier mit einer felsengleich aus dem Strom der Konjunkturliteratur emporragenden Ruhe und Sachlichkeit die Germanen gezeichnet, wie sie uns vor allem — und darin liegt freilich eine nicht zu übersehende Einseitigkeit der Darstellung — in der isländischen Überlieferung entgegentreten. Rassenstolz und Gemeinschaftsgefühl wird mancher in diesem Bilde unserer Vorfahren nicht gerne missen — und doch ist es gerade diese Anlage zu 'stämmischer Zerklüftung' und 'staatlicher Zerfahrenheit', die für uns Deutsche die 'Organisation' zur Seinsnotwendigkeit macht; erkennt man den ererbten Hang zur Vereinzelung, so wird man für den 'eigengewaltigen Freiheitsgedanken' bei den Deutschen nicht so leicht in Sorge geraten! Wie sehr übrigens — wohl infolge seiner Quellenbeschränkung — Heusler die sozialen Bindungen und Kräfte bei den alten Germanen

unterschätzt, lehrt die Bedeutung der kultischen Geheimbünde, wie sie uns Otto Höfler erschlossen hat.

Unter den Neuerscheinungen zur neueren deutschen Literatur ragen zwei Bücher, vor allem durch eigenwillige Form und Methode, hervor: *Max Kommerells* '*Jean Paul*' und *Herbert Cysarz*' '*Schiller*'. Beide bestrebt, ihrem Stoff höchste Aktualität zu verleihen, was bei Jean Paul allerdings nicht leicht und vielleicht auch ursprünglich nicht ganz so beabsichtigt war; denn während Kommerell zu Anfang mit Jean Pauls Egozentrik stark zu sympathisieren scheint, wird am Schluß nicht ganz deutlich, was dieser weltfremde Dichter uns gerade heute geben soll (8). Als Künstler, der die Welt verloren hat und damit letzten Endes die Fähigkeit, ein Seiendes zu fassen, als außerweltlichen Menschen, dem sich dann alles Schicksal in das große Auf-der-Welt-sein sammelt — so sieht Kommerell Jean Paul. Als 'großen kühnen Ich-Taucher' stellt er ihn zu den großen Neuerern der Seelenkunde: Schopenhauer, Nietzsche; ohne zu übersehen, daß die 'Verinnerlichung' der Künste, die damit eingeleitet wird, nicht unbedenklich ist. Gleich *die* Kunstform Jean Pauls, der Roman, der 'Ich und Welt im Austausch' sein soll, 'aber so, daß die Welt vorwiegt', scheint an der Egozentrik des Dichters zu scheitern. Das Drama bleibt ihm — bei aller dramatischen Veranlagung — dadurch versagt, daß dem Weltlosen die Weltwerdung der Einzelwesen aus seinem Viel-Ich nur halb gelingen kann. Und bei noch so reicher humoristischer Begabung kann der allein aufs Ich gestellte auch nicht zur großen humoristischen Kunst gelangen, die immer 'an die Atmosphäre eines bestimmten Erdstrichs' gebunden ist. Jean Paul, der Weltlose, konnte das Symbol, ohne daß jede Kunst entseelt ist, nur noch als 'Bild für einen Sinn' verstehen, nicht mehr als Urbild, nicht als 'Gemeinbild, das die Kraft und Art einer Gemeinschaft in sich hegt und daher unantastbar ist'. So enthüllt uns Kommerell die Tragödie eines Dichters, dem zur Vollendung die Gemeinschaft fehlte. Eine Fülle feiner Beobachtungen über Jean Pauls Sprache, über Roman und Drama, über Cervantes und Shakespeare, über 'die Humore' und manches andere sind in die Darstellung verwoben, die an Klarheit und Gedrängtheit doch zu wünschen läßt.

So sehr es uns heute drängt, auch Schiller in seiner Stellung zu Gemeinschaft und Staat zu sehen — *Cysarz* geht hier andere Wege (9). Zwar nennt er ihn '*den* politischen Dichter Deutschlands', doch zeigt er nicht die Grenzen der Schillerschen Dichtung, die uns heute gerade hier fühlbar werden, die G. Steinbömer (Staat und Drama, Berlin 1932) aus dem mangelnden Erlebnis eines konkreten Staates ableitet, und die nach Fricke (Zeitschr. f. Deutschk. 1934, S. 229) 'es verhindern, daß seine Dichtung über die reine Gesinnung hinaus vorstößt zur Wirklichkeit menschlichen und völkischen Lebens ...' Unter dem Motto: 'Wer Schiller fassen will, muß ein Jahrtausend umfassen', wird von Cysarz in der ihm eigenen geistsprühenden Form nahezu die ganze abendländische Geistesgeschichte aufgeboten, um den 'Potentat der deutschen Literatur' zu umschreiben, ja nachzudichten (eine jedenfalls interessante, doch nicht unbedenkliche Methode). 'Die straffste Bindung und die glückhafteste Lösung deutschen Wesens' sieht Cysarz im Werk 'des volkstümlichsten und des unbekanntesten unserer Dichter', den er als den nächsten Ahnherrn einer kommenden großen Kunst feiert, einer Kunst für alle 'durch neuen Gemeinschafts- und Schicksalswillen'. So anregend das Buch in seiner vielfach (nicht immer) neuartigen Betrachtungsweise erscheint (siehe besonders das Balladenkapitel) — in der Form und Einstellung weicht es zu stark von dem ab, was ein Schillerbuch heute erwarten ließ. (Abgeschlossen am 1. Juli 1934.)

1. *Franz Rolf Schröder, Germanentum und Alteuropa.* Germanisch-Romanische Monatsschrift XXII, 1934, S. 157—212. — 2. *Hermann Güntert, Der Ursprung der Germanen.* Kultur

und Sprache. Bd. 9. Carl Winter, Heidelberg 1934. *RM* 3. — 3. *Germanische Philologie, Festschrift für Otto Behaghel;* hrsg. von *Alfred Goetze, Wilhelm Horn, Friedrich Maurer.* Germanische Bibliothek I. Abt. 1. Reihe 19. C. Winter, Heidelberg 1934. Geh. *RM* 20, geb. *RM* 23,50. — 4. *Adolf Spamer, Deutsche Volkskunde als Lebenswissenschaft vom deutschen Volkstum.* B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1933. *RM* 1,50. — 5. *Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen.* Bd. I. Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M. 1934. — 6. *Lesebuch der deutschen Volkssage,* hrsg. von *Friedrich von der Leyen in Verbindung mit Valerie Höttges.* Literarhistor. Bibliothek, hrsg. von G. Fricke, Bd. 10. Junker & Dünnhaupt, Berlin 1933. *RM* 5,50. — 7. *Andreas Heusler, Germanentum.* Kultur und Sprache Bd. 8. Carl Winter, Heidelberg 1934. *RM* 3. — 8. *Max Kommerell, Jean Paul.* Vittorie Klostermann, Frankfurt a. M. 1933. Kart. *RM* 16,50. Lwd. *RM* 18,50. — 9. *Herbert Cysarz, Schiller.* Max Niemeyer, Halle a. S. 1934. Geh. *RM* 10, —, geb. *RM* 12.

ENGLISCH

Von Wolfgang Mann

Der Deutsche, der sich heute im Auslande aufhält, sieht sich fast täglich Menschen und Menschengruppen gegenüber, die nicht zu verstehen vermögen, was sich in den letzten anderthalb Jahren in Deutschland vollzogen hat, die aber dennoch zu urteilen sich berufen fühlen. Damit hat jedes Gespräch die Neigung, politisches Gespräch zu werden. Es fällt einem die Aufgabe zu, Dolmetscher des neuen Deutschland zu sein. Niemand aber vermag zu dolmetschen, der nicht der Sprache beider Gesprächspartner kundig ist. So fühlt man sich angesichts des englischen Nichtverstehens aufgerufen, seinerseits sich um ein Verständnis englischer Wesensart zu bemühen, um die Punkte zu finden, von denen aus versucht werden kann, sich zu verständigen. Für den Berichterstatter, der sich zur Zeit in der oben angedeuteten Dolmetscherrolle befindet, war damit ein Gesichtswinkel gegeben, unter dem er die zu besprechenden Bücher las, der vielleicht von dem abwich, unter dem er sie in der Abgeschlossenheit einer deutschen Studierstube gelesen hätte. Sie erscheinen ihm alle unter einem politischen Gesichtspunkte und gewissermaßen als Schlüssel zum Verständnis englischer Geisteshaltung.

Der Wert der Schrift *A. Hoylers* (1) beruht weniger auf dem Schlußteil, der drei typische Vertreter der Renaissancepädagogik darstellt — Ascham, den Theoretiker; Castiglione, den Ästhetiker; Elyot, den Sozialethiker —, als auf den anregenden volks- und gesellschaftspsychologischen Ausführungen des ersten Teiles. Hoyler zeigt, daß das Gentlemanideal, das ursprünglich ein Standesideal ist und sich seit seinen Anfangszeiten die Betonung der Vitalwerte bewahrt hat, das Ideal der Führerschicht ist. Der Gentleman ist zunächst der militärische Führer; unter dem Einfluß religiöser Strömungen übernimmt er eine Schutzfunktion und erfüllt damit eine im engeren Sinne soziale Aufgabe. Neben den Schwertadel tritt früh der Besitzadel. In ihn können die aus ihrer Schicht aufsteigenden Bürger ohne Schwierigkeit eingebaut werden, da sie ihren Aufstieg denselben Eigenschaften verdanken, die das Wesen der Adelsschicht bestimmen. Damit wird dem Adel immer wieder frisches Blut zugeführt. Die Haltung der führenden Schicht, die in einem Land mit der ausgedehnten Selbstverwaltung Englands sehr breit angenommen werden muß, ist von ihrer Einstellung zum Machtwert bestimmt. Die Erörterung, wie sich die Vorherrschaft des Machtwertes auf die übrigen Werte — den theoretischen, ökonomischen, ästhetischen und sozialen Wert — auswirkt, gibt wertvolle Hinweise für das Verständnis des englischen Volksgeistes. Im Mittelteile des Buches erörtert Hoyler die erzieherische Bedeutung des Sports und der Internatserziehung: sie schafft jene Haltung des Sich-für-das-Ganze-Verantwortlichfühlens, die das Wesen des Staatsbürgers,

des politischen Menschen ausmacht. So kann Hoyler zusammenfassend sagen: Gentlemanerziehung ist Ausbildung des politischen Menschen. Es kann sich nicht darum handeln, das englische Erziehungssystem unverändert auf die andersgearteten deutschen Verhältnisse zu übertragen. Weithin wird jedoch die kommende deutsche Erziehung in derselben Richtung verlaufen, und so gewinnt diese Schrift im Augenblick erhöhten Reiz.

E. Alports (2) Buch ist eine ausgesprochen politische Schrift. Der historische erste Teil zeigt, wie sich im britischen Weltreich aus dem Stadium des nie über Pläne hinausgekommenen Föderationsgedankens der heutige Zustand der Verhandlung gleichberechtigter Partner am runden Tisch entwickelt hat. Die Bedeutung des Weltkriegs für die Herausbildung dieser losen und doch arbeitsfähigen Form wird klar ersichtlich. Der zweite Teil zeigt die gesellschaftlichen Grundlagen und die innere Dynamik des Empire. Alport läßt das Spannungsverhältnis klar hervortreten zwischen 'assoziativen' Einflüssen (wie die Interessen-, Kultur- und Lebensgemeinschaft zwischen Dominien und dem Mutterland) und 'dissoziativen' (die geographische Losgelöstheit der Gliedstaaten und ihre Beeinflußbarkeit durch Fremdmächte, wobei Kommunismus und Amerikanismus als die Gefahrenherde genannt werden) und zeigt, wie gerade diese Spannung den Bau des Reiches in der Schwebe und zusammenhält. So wirkt auch die Volkwerdung der Dominien, die durch den Weltkrieg stark beschleunigt wurde, zugleich bindend und sprengend: bindend, insofern die Dominien nun mit dem Mutterland auf gleicher Ebene stehen, sprengend, insofern Nationalismus nach Unabhängigkeit drängt. Eine große Anzahl sehr geschickt gewählter Anmerkungen erhöht den Wert dieser klaren und aufschlußreichen Arbeit über das 'größere England', mit dem zu rechnen man vor allem im Hinblick auf eine mögliche Auseinandersetzung in Fernost nicht vergessen darf.

Die Schriften *W. Heidels* (3) und *J. Dreyers* (4) ergänzen sich gegenseitig. Sie zeigen den Wechsel zwischen Anziehung und Abstoßung, das beständige Auf und Ab in den Beziehungen zwischen den durch Blutsbande nicht nur in den regierenden Häusern verbunden gewesenen Ländern England und Deutschland. Es wird einem deutlich, daß solche Bande, mit deren Vorhandensein man als mit einem Aktivposten in außenpolitischer Beziehung zu rechnen verlockt ist, nicht stark genug sind, um einer Überbeanspruchung, sei es durch unfreundliche Haltung der Regierungen, sei es durch den Druck einer einseitig beeinflußten öffentlichen Meinung, standzuhalten. Heidel zeigt, daß die Entwicklung der Beziehungen zwischen England und den Mächten des europäischen Festlandes wesentlich mitbestimmt wurde durch die Person Eduards VII., und das schon zu einer Zeit, als dem damaligen Prinzen von Wales wenig Einfluß auf die Gestaltung der auswärtigen Politik Englands gegeben war, obschon ihn ein leidenschaftlicher Drang zu tätiger Mitarbeit beseelte; er wurde jedoch von der Königin bewußt außerhalb der politischen Sphäre gehalten. Das Bündnissystem, wie es sich nach 1901 verwirklichen sollte, bildete sich schon seit den sechziger Jahren des voraufgehenden Jahrhunderts langsam heraus, wesentlich dank der frankreichfreundlichen Einstellung des Prinzen und seines stets wachsenden Mißtrauens gegen die Politik Bismarcks, das durch die Einstellung der Kaiserin Friedrich zu Bismarck noch verstärkt wurde. Der Reiz der kleinen Schrift liegt in der Darstellung der geistigen Welt, in der Eduard heranwuchs und die ihm im Grunde das Verständnis deutschen Wesens hätte zugänglich machen müssen; tatsächlich wirkte sich die Erziehung, die er genoß, entgegengesetzt aus. Ebenso reizvoll ist die Darstellung der Beziehungen zum deutschen Kaiserhaus; vor allem tritt die zwiespältige Rolle, die die Kaiserin Friedrich spielte, klar heraus. Menschen und Mächte der Zeit werden auf knappem Raum lebendig und greifbar. Es ist müßig, zu fragen, wie sich bei einem anderen Ausgang der Bündnisbesprechungen von 1901, deren

Scheitern England endgültig an die Seite Frankreichs und Rußlands brachte, die Weltlage möchte geändert haben; es lohnt aber, sich über die Rolle, die die Presse als Sprachrohr der öffentlichen Meinung spielen kann, und über den möglichen Umfang ihres Einflusses auf die Regierungen zu besinnen und klar zu werden. Dreyers Buch bietet dafür reichlich Anhaltspunkte.

L. L. Schückings (5) Akademieabhandlung gibt einen Beleg für die eben aufgerufenen Blutsbande; der Hinweis auf die Übereinstimmung der Haltung der Beowulfhelden mit denen der griechisch-römischen Epik zieht den Rahmen sogar außerordentlich weit. Schücking zeichnet das Führerideal altgermanischer Zeit und das Verhältnis des Führers zu seiner Gefolgschaft. Die Kraftquelle, aus der heraus der Führer lebt, ist der Stolz auf Abstammung und Leistung, der jedoch nicht verhindert, daß mehr ein Geist der Kameradschaft obwaltet zwischen Führer und Gefolgschaft als ein Geist isolierender Herrschaft und Kommandos. Der Anhang, fast ebenso umfangreich wie die Abhandlung, der die Rolle der oft wegen ihrer undramatischen Art angegriffenen Reden im Beowulf erklärt als eine sehr kunstvolle Technik mittelbarer Charakterisierung, wirft manches Seitenlicht auf die wesentlichen Bestandteile des altgermanischen Persönlichkeitsideals, wie es sich im heldischen Führer verkörperte. Herausgestellt wird vor allem die Schulung des Willens, die noch der heutigen englischen Führerschicht ihr kennzeichnendes Gepräge gibt.

Zur Auseinandersetzung reizt der knappe Aufsatz *B. Fehrs* (6) über den Viktorianismus, der den Unterschied zwischen festländischem und englischem Liberalismus deutlich werden läßt. Fehr bezeichnet diesen als ein 'Kultur*denken*', das sich vertragen muß mit dem schon vor ihm dagewesenen 'Kultur*gefühl*', das Natur ist. Er zeigt, wie das XVIII. Jahrh. die Lehre vom gerechten Staat vertrat, wonach dem Einzelnen drei Grundrechte zustanden: das Recht auf Gleichheit, auf Freiheit, auf Glück. Fehr nennt drei Namen, die das Inhaltliche dieser Grundrechte für das England des XIX. Jahrh. umreißen: Godwin, Adam Smith, Bentham. Gegenüber der Theorie geht die englische liberale Routine von den Gegebenheiten der Wirklichkeit aus; sie will so nicht mehr als eine mögliche Korrektur, keinen Neuanfang, sowohl im Politischen wie Wirtschaftlichen: 'sie scheute sich nicht, die größere Hälfte einer Idee zu opfern, damit die kleinere verwirklicht würde'. Darin zeigt sich der Ausgleich von Kulturdenken und Kulturgefühl. Möglich war solche Halbheit jedoch nur durch die 'Erfülltheit' der viktorianischen Zeit, die wirtschaftlich eine Zeit der Blüte war. Das 'breite Menschentum der Mittelklassen' mit seinem Gelddenken schuf eine Philisterkultur. Eine erfüllte Zeit ist eine erschöpfte Zeit — dem geistigen Schrifttum stand nur eine Minderheit offen. Doch erheben sich gegen den Erschöpfungstod Gegenlehren im Positivismus, der Oxfordbewegung und den Kulturlehren Ruskins und Arnolds. Freilich blieben alle diese Bewegungen nur Anstöße, keiner gelang es, das Gesicht der Zeit zu bestimmen. Eine Fortführung dieser Überschau, die 'die Abenteuer des Geistes im heutigen England' zeigen soll, stellt Fehr in Aussicht.

Die Frage, die die neuphilologische Fachpresse für den Augenblick vordringlich beschäftigt, ist, den Ort zu finden, den die Fremdsprachen im künftigen Erziehungsplan einnehmen sollen. Ein Doppeltes ist allen Ausführungen gemeinsam: das Gefühl, daß Deutschland als Land der Mitte sich nicht abschließen kann gegenüber anderen Kulturen, sondern um sich des eigenen Selbst bewußt zu werden, des Gegenbildes in einer anderen Kultur bedarf. Aber eben wirklich: der Kultur. Damit erhalten an Stelle einer Realienkunde die großen dichterischen und politischen Gestalten die Aufgabe, Deuter fremdländischen Volkstums zu sein, da nur am lebendigen Menschen, nicht an einer toten

Einrichtung oder Lebensform, sich Leben entzünden kann. Es ist selbstverständlich, daß damit auch die Rückkehr zum Werk an Stelle der vielfältigen Auszüge gegeben ist, da nur das Werk Ausdruck schöpferischen Menschentums ist. Die schöpferischen Kräfte am Werke zu beobachten, ist wesentliche Aufgabe der Kulturbetrachtung. Diejenige Kraft aber, die das Wortkunstwerk schafft, und mit diesem haben wir es in unserem Unterricht vor allem zu tun, ist die Sprache. Die Sprachform kann nicht als nebensächlich betrachtet werden, sobald man einmal erkannt hat, daß in ihr der Volksgeist sich am unmittelbarsten kundgibt. Auch noch die beste Übersetzung fälscht und läßt Wesentlichstes verloren gehen; nur das Lesen in der Urform kann einem Wortkunstwerk wirklich gerecht werden. Man wird den einen oder den anderen Gedanken in den einzelnen Aufsätzen stärker betont finden, aber in allen finden sich stets beide vertreten — es scheint auch im Methodischen eine einheitliche Front geschaffen. *W. Hübner* (7) geht von der Grundtatsache aus, daß jede pädagogische Überlegung ausgehen muß von der äußeren und seelischen Gesamtlage des Volkes. Er bestimmt die geistige Grundhaltung der Zeit als wesentlich 'existenziell' eingestellt, wobei unter Existenz bewußt geformtes Leben verstanden wird. Die Erziehungsaufgabe heute ist, zur Volkwerdung hinzuführen. Wissen um das Volksein ist aber wie Wissen um das eigene Ich nur möglich über ein Du. Das Volk-Ich braucht ein Volk-Du zur geistigen Auseinandersetzung. Volkwerdung ist eine sittliche Aufgabe; das Begrifflich-Verstandesmäßige kann also wenig dazu beitragen und hat vor dem Fühlbar-Anschaulichen zurückzutreten. Anschaulich aber wird der Volksgeist in der großen Dichtung, die darum in den Mittelpunkt des Unterrichts zu stellen ist. Als Auswahlgrundsatz stellt Hübner auf, 'daß vor allem die Gestaltungen heldischer Lebensmeisterung wichtig sind, dann aber auch die Werke, in denen wir organische Zusammenhänge von Mensch und Zeit und Volk erkennen ... können'. Gerade das Englische läßt die großen Kraftzentren, aus denen die moderne Welt sich aufbaute, klar hervortreten: die nordische Ausprägung der Renaissance bei Shakespeare; die Aufspaltung der instinkt-sicheren Lebenseinheit in die Leib-Geist-Zweiheit bei Milton; die Aufklärung, in der sich die Schlagworte herausbildeten, die für die Ideale des modernen Menschen kennzeichnend wurden; die Romantik mit ihrer Wiederentdeckung der Seele, die dann zur Meisterung praktischer Lebensaufgaben in Dienst gestellt wurde von Männern wie Ruskin und Carlyle. Die näheren Ausführungen Hübners geben dem wertvolle Hilfen, der seinem Unterricht eine einheitliche Linie und Ganzheit zu geben wünscht. Ganz ähnliche Grundgedanken vertritt *R. Salewsky* (8), dessen Ausführungen aber stärker auf die unterrichtliche Praxis ausgerichtet sind. Auch er will das Ganzwerk in der Fremdsprache im Mittelpunkt des Unterrichts. Er gibt einen Umriß dessen, was er als mögliche Themen auf der Oberstufe sieht und in welchen Werken er diese Themen gestaltet findet. Wichtig erscheint der Hinweis auf mögliche Ergänzungsstoffe, die Ganzwerke im Kleinen sind: Gedicht, Tagebuch, Brief — Dinge, die geeignet sind wie selten etwas, die Berührung mit lebendigen Kräften herbeizuführen, da sie ja unmittelbarer Lebensausdruck sind. Interpretationsbeispiele zeigen, wie Salewsky die Gehalt-Gestalteinheit des Kunstwerks als Ausdruck fremdvölkischer Art erfaßt wissen will und was dabei unter kundiger Führung erschlossen werden kann.

1. *August Hoyler, Gentleman-Ideal und Gentleman-Erziehung mit besonderer Berücksichtigung der Renaissance.* (Erziehungsgeschichtliche Untersuchungen, H. 1.) Leipzig, Meiner 1933. *RM* 8,80. — 2. *Erich Alport, Nation und Reich in der politischen Willensbildung des britischen Weltreichs.* (Probleme der Staats- und Kultursoziologie. Bd. 8.) Berlin, Junker & Dünnhaupt 1933. *RM* 4. — 3. *Werner Heidel, Eduard VII. und Deutschland, 1841—1888.* Leipzig, Radestock 1934. *RM* 3,60. — 4. *Johannes Dreyer, Deutschland und England in ihrer Politik*

und Presse im Jahre 1901. (Historische Studien, H. 246.) Berlin, Ehering 1934. *RM* 4,80. — 5. *Levin L. Schücking, Heldenstolz und Würde im Angelsächsischen.* (Abh. der sächs. Akademie der Wissensch., Bd. 42, 5.) Leipzig, Hirzel 1933. *RM* 3. — 6. *Bernhard Fehr, Das erfüllte Zeitalter: Der Viktorianismus. Eine Revision.* (Neuphilologische Monatsschrift, 4. Jahrg. H. 11—12 S. 385—403.) Leipzig 1933. *RM* 1,20. — 7. *Walter Hübner, Englisches Schrifttum und deutsche Erziehung.* (Ebd. 5. Jahrg. H. 5 S. 193—211.) Leipzig 1934. *RM* 1. — 8. *Rudolf Salewsky, Der Originaltext und seine Behandlung im englischen Unterricht.* (Die neueren Sprachen. 22. Jahrg. H. 6 S. 237—255.) Frankfurt a. M. 1934. *RM* 1,50.

ALTE GESCHICHTE

Von Hans Volkmann

Goethe sah in den ägyptischen Altertümern wie in den chinesisch-indischen 'immer nur Kuriositäten; zu sittlicher und ästhetischer Bildung werden sie nur wenig fruchten'. Demgegenüber erklärte Reichsinnenminister Frick in den Richtlinien für die Geschichtslehrbücher: 'Eine entscheidende Beeinflussung der Geschichte Vorderasiens ist das Werk der ursprünglich nordrassischen Inder, Meder, Perser sowie der Hethiter. Der Schüler muß die Schicksale dieser Völker als seiner eigenen Blutsverwandten erleben, die schließlich unter der Übermacht fremdrassigen Blutes zugrunde gehen, nachdem sie in Indien und Persien Hochkulturen geschaffen haben.' Diese Forderung verpflichtet die Wissenschaft, die überreichen Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte zu einem geschlossenen Bild des antiken Orients zusammenzufassen und damit ihrerseits die Unkenntnis weiter Kreise zu bekämpfen, die W. Andrae in dieser Zeitschrift 1933, 516ff. für die Ausgrabungen in Vorderasien beklagte.

In zwei Sammelwerken, dem durch seine grundlegende Erneuerung rühmlichst bekannten *Handbuch der Altertumswissenschaft* (1) und in der *Geschichte der führenden Völker* (2) ist diese Aufgabe in weitem Maße erfüllt. Dank der Anlage des Handbuchs, das der politischen Geschichte Ägyptens einen besonderen Band vorbehält, kann *H. Kees* über die äußeren Kulturformen (in den beigegebenen 32 Tafeln sind sie treffend veranschaulicht) zu dem in ihnen sich offenbarenden ägyptischen Geist vorstoßen, den wir nur zu leicht seit Herodot mit dem Auge der Griechen werten, also mit einem Maßstab der Spätzeit. Wie den Menschen unseres XX. Jahrh. der Weltenbrand des großen Krieges im Tiefsten seiner Seele aufwühlte, so riß der Sturz des Alten Reiches (etwa 2700—2300 v. Chr.) durch das ägyptische Denken eine tiefe Kluft, die sich wohl dank dem nüchternen Wirklichkeitssinn des Ägypters (er tritt uns besonders in der praktischen Moral entgegen, zu der *R. Anthes* (3) Beispiele handlich zusammengestellt hat) verengern, nie aber schließen konnte. Die systematische und doch straflose Plünderung der Friedhöfe und Heiligtümer überhaupt rührte an das letzte Problem, den Sinn des Lebens (vgl. Junker 77ff.). Auf allen Gebieten des täglichen Lebens stoßen wir auf diesen Bruch, die 'Vertrauenskrise aller ewigen Werte', die bisweilen den Beginn einer Besserung (so im strafferen Aufbau des Heeres in späteren Zeiten), öfters aber den Anfang des Niedergangs (z. B. in der Lockerung der Sittenstrenge) bezeichnet. Auch die medizinische Wissenschaft verläßt die sachlichen hervorragenden Untersuchungen des Alten Reiches und verödet in Sammelhandschriften der späteren Zeit. 'Keine Arbeit im Jenseits!', dieser im Mittleren Reich aufkommende Wunsch der Sargtexte ist das Gegenstück der glänzend durchgeführten Arbeitsorganisationen, die allein die Anfuhr gewaltiger Blöcke und den Bau der Pyramiden und Obelisken mit denkbar einfachen, aber wirkungsvollen Mitteln ermöglichte. Mit Recht weist Kees auf manche Begabung der Ägypter hin, die

oft nicht ausgenutzt und infolgedessen von späteren Beurteilern gänzlich verkannt wurde. Diese Andeutungen müssen, aber werden auch genügen, um jedem, der irgend welche Äußerungen der ägyptischen Kultur in ihren völkisch bedingten Lebensgesetzen begreifen will, das Buch von Kees als sicheren Wegweiser zu empfehlen. Unter seinem Eindruck könnte der Laienleser fast vergessen, daß Ägypten sich trotz dieser Erschütterung zum Weltreich ausweitete. Freilich stützt sich die Expansionspolitik des Neuen Reiches auf die Söldner, also auf fremde Kräfte und auf große Feldherren und Pharaonen wie Thutmoses III. (vgl. seine Würdigung bei Junker 113ff.) und führt letztlich in babylonische Abhängigkeit. Diese politische Geschichte Ägyptens finden wir nur bei *H. Junker*, der in der Gesamtbeurteilung Ägyptens mit Kees geht. Besondere Erwähnung verdient der Einblick, den Junker aus seinen Ausgrabungen in die Urgeschichte des Landes gibt. Entgegen weit verbreiteter Anschauung ist das Niltal verhältnismäßig spät besiedelt worden, da infolge anderer biologischer und klimatischer Verhältnisse die anliegenden Landstriche der arabischen und libyschen Wüste bewohnbar waren.

Im Gegensatz zu Ägypten ist Kleinasien das ausgesprochene Brückenland; das gilt nicht nur für seine historisch-geographische uralte Mittlerrolle zwischen Europa und Vorderasien, sondern eben so sehr für seine Stellung zu wissenschaftlichen, besonders sprachwissenschaftlichen Problemen. Hier in Kleinasien liegt ein Zugang zu vielen vorgriechischen Erscheinungen, hier die Heimat der Etrusker, hier fließt das vorindogermanische Sprachmaterial reicher. Die ungewöhnlich starke Verschmelzung verschiedener Rassen und Kulturen in Kleinasien schreckte von einer zusammenfassenden Darstellung ab. Zum ersten Male erhalten wir durch *A. Götze* eine Kulturgeschichte des antiken Kleinasien, die restlose Anerkennung als Frucht zwölfjähriger unermüdlicher Arbeit in ihrer Methode, der Synthese aller Wissenschaftsdisziplinen, wie dem dadurch erzielten Ergebnis verdient und in der Fachkritik auch gefunden hat (vgl. Klio XXVII (1934) 169f.). Hier können wieder nur Beispiele herausgegriffen werden. In der Anthropologie des vorgriechischen Kleinasiens, in der trotz aller Mischungen ein einheitlicher Typ, die taurische Rasse, bis auf die heutige Zeit durchschlug, bietet Götze eine Deutung der Menschendarstellungen auf kleinägyptischen und hethitischen Monumenten. Durch ihre selbstbewußte Haltung wie ihre rassischen Merkmale fällt die hethitische Herrenschicht auf. Dieses auch nach seiner Sprache indogermanische Volk hat die beiden Kulturkreise Kleinasiens zum Beginn des II. Jahrtausends v. Chr. vereinigt (zu den gerade für das Altertum schwierigen chronologischen Fragen gibt jetzt *E. Bickermann* (4) eine klare und verläßliche Einführung). Der westliche, dessen Keramik sich um Troja I und besonders II gruppiert, hatte in ungewöhnlicher Stoßkraft seine Kulturträger nach Ost- und Südkleinasien bis Zypern, aber auch nach Kreta, den Kykladen und dem griechischen Festland vorgeschoben. Das autochthone ostanatolische Kulturgebiet Kleinasiens stand dagegen schon früh durch assyrische Handelskolonien unter dem Bann der mesopotamischen Kultur. Gerade von hier aus ist die indogermanische Herrenschicht der Hethiter allmählich verbildet worden. So ändert sich die Stellung des Königs, die zunächst nichts von Absolutismus und Gottesgnadentum kennt, so wird die Stellung der Magie innerhalb der hethitischen Religion durch die Nachbarschaft Babylons entscheidend gefördert; hin und wieder erhält sich ihre Eigenart, etwa in dem Strafsystem, dem die orientalischen Verstümmelungen fremd sind, und dem Gemeinschaftsgeist, der voraussetzt, daß einer den anderen in einem Hungerjahr mit durchbringt (S. 108). Hoffentlich bringt die immer noch wachsende Fülle der Quellen gerade in dieser Richtung neue Erkenntnisse. Aus dem Chaos, das im Gefolge der ägäischen Wanderung das Hethiterreich verschlingt (um 1200 v. Chr.), tauchen Lydien und Phrygien auf, bis schließlich von Westen Hellas, von Osten

Persien eine Kulturdecke woben, unter der die kleinasiatische Eigenart bis auf wenige Elemente, z. B. die kleinasiatische Religiosität, erstickte.

Die Kulturgeschichte der arischen Völker des Iran, die *A. Christensen* an Götze anschließt, ist zum großen Teile mit quellenkritischen Fragen belastet. Was Kees für Ägypten mit Erfolg als unnötig hergebrachte Gewohnheit bekämpfen konnte, die Schau des fremden Volkes durch die griechische, auch römische Brille, ermöglicht für die Perser überhaupt erst ein lebendiges Bild. Die einzige größere einheimische Quelle, der Awesta, vereinigt ältere Bestandteile mit jüngeren und bietet damit ein Gegenstück zur homerischen Frage. Nach Christensen war die Lehre Zarathustras nicht die offizielle persische Religion, wie er auch die zarathustrische Reformation später als gewöhnlich, etwa um 650—600 v. Chr. ansetzt. Für diese wichtigen religiösen Fragen muß eingehende Fachkritik abgewartet werden. Aus den übrigen Ausführungen, die sehr oft die Form des sehr erwünschten Sachkommentars zu Herodot für die ältere persische und skythische Kultur annehmen, sei die Wertschätzung der Landwirtschaft hervorgehoben. Nicht nur die Ostiranier wurzeln fest in Ackerbau und Viehzucht, die sie gegen Nomadeneinfälle verteidigen müssen, auch die persische Regierung hat durch großartige Bewässerungsanlagen das ihrige getan, diesen als gottgefälligen, ja religiösen Dienst empfundenen Wirtschaftszweig zu fördern. Gerade hier bedauert man doch, die politische Geschichte der Achämeniden nicht unmittelbar dabei zu haben, die es allein verständlich macht, wie das Perserreich trotz seines organischen Aufbaues an seiner Größe und dem Fehlen kulturbildender, Zusammenhang verbürgender Kräfte zugrunde gehen mußte. *Delaporte* verbindet mit der Kulturgeschichte der von ihm behandelten Länder auch ihre politische Geschichte, aber seine Schilderung ist reichlich abgehackt, die Gliederung zu scharf durchgeführt, kurz, die stilistische Durcharbeitung des Stoffes befriedigt kaum (vgl. ähnlich Phil. Woch. 54 (1934) 313 ff.). Die Stoffsammlung als solche ist aber wertvoll, gerade weil die für dieses Gebiet wichtigen ausländischen Grabungsergebnisse selten so bequem zur Hand sind. Die Entwicklung des alten südlichen Mesopotamien wurzelt in dem sumerischen Kulturkreis, in dem das Volk der Sumerer mit semitischen, subaräischen und anderen Elementen sich mischte. Was ein jeder dieser Zuschüsse von neuem Blut an Kulturveränderungen brachte, ob Minderung oder Aufstieg und auf welchen Gebieten, das zu beantworten ist das Problem, von dem aus diese orientalische Forschung unserer gegenwärtigen Rassenwissenschaft dienen kann. Freilich ist es noch nicht gelungen, die rassische Zugehörigkeit der Sumerer zu bestimmen, deren Leistungen noch in späteren Kulturschichten durchwirken. Wieviel an älteren sumerischen Ordnungen steckt z. B. für das Erbrecht in den berühmten Gesetzen des Semiten Hammurabi? Von diesem südlichen Mesopotamien scheidet sich scharf der Norden, der im wesentlichen das assyrische Reich umfaßte, später durch die arischen Meder besetzt und an die Perser weitergegeben wurde. Mit einem Blick auf Phönikien und die ‘synkretistische Ecke’ von Ras esch Schamra (für Friedrich, Ras Schamra, Hinrichs, Leipzig, war leider ein Besprechungsexemplar vom Verlag nicht zu erhalten) schließt Delaporte, wobei er erstmalig ausführlicher von dort gefundenen, an die Adonissage anklingenden religiösen Mythen berichtet.

In Ras esch Schamra, diesem Rassenschmelztiegel der syrischen Küste, stoßen wir wieder unmittelbar auf die achäisch-griechische Welt, deren schon erwähnter Zusammenhang mit Kleinasien ebenso wie dieses Bindeglied die begriffliche Ausweitung der Alten Geschichte im Sinne der Grenzen dieses Fachberichtes bedingt. Mykenisches Tongeschirr ist zahlreich in Schamra ausgegraben, vielleicht dort selbst hergestellt worden. Mit dem glimmernden Bilde der mykenischen Pracht im Mutterlande eröffnet *E. Bethe* (5) seine Streifzüge durch das altgriechische Leben, die mit einem Besuche Alexandrias um 250 v. Chr. enden. Keines dieser Kabinettsbilder, die in Wort und beigegebenem Bild

den Leser unmerklich für dies stammverwandte Volk einnehmen, dünkt uns so willkommen, aber auch so zeitnotwendig wie die Zeichnung Spartas im VII. Jahrh. v. Chr. Wer aus dem nationalsozialistischen Schrifttum sieht, wie führende Köpfe der Bewegung immer wieder aus spartanischem Brauch in Erziehung, Rassenfragen und Bauerntum Anregungen oder Bestätigung ihrer Gedanken finden, wird mit gewisser Überraschung wahrnehmen, wie in der Früh- und Notzeit hartes Kämpfertum, die eiserne Schlachtendisziplin, die vom Dichter als Führer des Volkes wachgerufene und gepflegte Ehre doch nicht Kulturfreudigkeit ausschloß. Damals prunkte auch der Spartaner mit prächtiger Kleidung, Possenspiel, Gesang und Tanz, Musik — wenn auch kaum als Selbstzweck, sondern mit religiösem Hintergrund — verschönten die Stunden des Friedens (mit *K. Hinze* (6) möchte ich doch gegen Bethe in Alkman einen geborenen Spartaner sehen). Alle diese Triebe erstarben in dem Willen zur Macht wie zur Erhaltung des Volkstums, für das bewußt auf kulturelle Bedeutung verzichtet wurde!

Die Verbindung zwischen Macht- und Kulturstaat hat — wenn auch nicht dauernd — das römische Volk zu ziehen gewußt. Für seine Geschichte liegt die zweite, von *F. Geyer* umgearbeitete Auflage der Römischen Geschichte des verstorbenen *F. Cauer* (7) vor, ein in den Tatsachen zuverlässiger Führer, in dem besonders neben dem kriegerischen Aufstieg das römische Recht und dessen Fortentwicklung als besondere Leistung Roms gewürdigt wird. Für eine neue Auflage bleiben aber noch Wünsche; Geyer lehnt einen völkischen Gegensatz von Patriziern und Plebejern ab, vermeidet aber eine Erklärung des Nebeneinander der beiden römischen Eheformen, der confarreatio und coemptio, obwohl von manchen Gelehrten in ihnen zwei grundverschiedene Auffassungen des ehelichen Verhältnisses gesehen werden, die durch völkische Gegensätze bedingt sind. Von hier aus würde ein besonderes Schlaglicht auf die Ständekämpfe mit ihrem Streit um das jus connubii fallen, wie neuerdings wieder Darré betont hat. Bei dem gegenwärtigen Interesse für Rassefragen wäre die Behandlung eines solchen Problems gerade in einem für weite Kreise bestimmten Werke erwünscht. Auch die Sorge des Kaisers Augustus um sittliche Erneuerung seines Volkes und seine bevölkerungspolitisch wichtigen Ehegesetze werden viel zu knapp gebracht und noch dazu reichlich versteckt in dem Abschnitt 'Religion, Kunst, Geistiges Leben'. Hier vermißt der Leser etwas von der nach Werten fragenden Haltung, die soeben (diese Zeitschrift S. 371) von H. Oppermann als Grundlage der neuen Altertumswissenschaft verlangt wurde. Sie atmet, verbunden mit strengster Wissenschaftlichkeit (die Erforschung römischer Lager wurde um volle 200 Jahre nach oben erweitert!) aus jeder Zeile des prächtigen Numantiabuches, mit dem *A. Schulten* (8) uns, aber auch dem spanischen Volke einen fesselnden Überblick über die Früchte seiner Grabungen gibt und damit an seinem Teil den Ruhm deutscher Ausgräber im Auslande festigt. Das Heldenlied der Keltiberer, insbesondere der Numantiner, klingt hier auf, die nach hundertjährigem, immer wieder aufflackerndem Freiheitskampfe selbst ein Cornelius Scipio Aemilianus Africanus nur durch den Kranz der Blockadewerke bezwingen konnte. 'Von Schmutz starrend, Haar und Bart verwildert, die Nägel zu Krallen gewachsen, die Kleider in Fetzen, einen entsetzlichen Geruch ausströmend, aber den stieren Blick noch voll tötlichen Hasses', in dieser antiken Schilderung der letzten Überlebenden — die meisten hatten den Tod der Schande vorgezogen — bricht die Anerkennung durch, die selbst der Sieger dem Gegner nicht versagen konnte, die Anerkennung der heldischen Gesinnung, die uns aus so vielen Berichten des Altertums anspricht und immer wieder begeistert. (Abgeschlossen 25. 9. 34.)

1. *Handbuch der Altertumswissenschaft*, hrsg. v. *Walter Otto*, 3. Abtlg., 1. Teil, 3. Bd., Kulturgeschichte des alten Orients: I. Abschn. *H. Kees, Ägypten*. München, C. H. Beck 1933.

Geh. *RM* 18,—, in Lein. *RM* 24. — III. Abschn. *A. Götze, Kleinasien. A. Christensen, Die Iranier.* München, C. H. Beck 1933. Geh. *RM* 20. — 2. *Geschichte der führenden Völker*, hrsg. von *H. Finke, H. Junker, G. Schnürer.* III. Band: *H. Junker, Die Ägypter. L. Delaporte, Die Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker.* Freiburg i. Br., Herder & Co. 1933. Geh. *RM* 8,50, in Lein. *RM* 10,50, Halbleinen. Bd. *RM* 13. — 3. *R. Anthes, Lebensregeln und Lebensweisheit der alten Ägypter* (Der Alte Orient Bd. 32, H. 2). Leipzig, J. C. Hinrichs 1933. *RM* 1,80. — 4. *A. Gercke u. Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft* III 5: *E. Bickermann, Chronologie.* Leipzig, Teubner 1933. Kart. *RM* 2,20. — 5. *E. Bethe, Tausend Jahre altgriechischen Lebens.* München, F. Bruckmann A. G. 1933. Geb. *RM* 4,80. — 6. *Rhein. Mus.* 83 (1934) 39ff. — 7. *F. Cauer, Römische Geschichte*, 2. umgearbeitete Auflage von *F. Geyer.* München und Berlin, R. Oldenbourg 1933. Geb. *RM* 6. — 8. *A. Schulten, Geschichte von Numantia.* München, Piloty & Loehle 1933. Geb. *RM* 8.

GESCHICHTE

Von Ernst Wilmanns

Für die Bewältigung der Aufgabe, die das Dritte Reich wie der Geschichtsforschung und -darstellung so auch dem Geschichtsunterricht gestellt hat, nämlich an den neuen Ideen die Überlieferung zu überprüfen, kann die Tagesliteratur, die, von Bedenken nicht gehemmt, die schwierigsten Fragen mit schnell fertigem Wort spielend löst, keine Hilfe gewähren. Man muß zu den Werken greifen, die sich des Ernstes der Aufgabe bewußt sind und darum mit ihr schwerer ringen. Dazu gehört die *Weltgeschichte auf rassischer Grundlage* von *Erbt* (1). Der Verfasser hat den Mut gehabt, völliges Neuland zu betreten, und daß die erste Auflage des Buches schon 1924 erschien, erhöht nur sein Verdienst. Entsprungen ist der Versuch einem doppelten Anliegen. Einmal faßt der Verfasser den lebendigen Menschen als den eigentlichen Träger der Geschichte und beschränkt die Umwelt, die geistige nicht minder als die materielle, gegenüber früherer Überschätzung auf das rechte Maß. Sodann fragt er nach dem beharrenden Faktor im Handeln menschlicher Gemeinschaft, der nach Art und Kraft im Wandel der Geschlechter und Individuen sich selbst gleich bleibt. Daß es eine solche konstante und zwar lebendige Macht in der Geschichte gebe und daß sie die eigentliche Urmacht sei, die schöpferisch alles Werden bestimmt, ist die These des Verfassers, die seine Betrachtung des weltgeschichtlichen Ablaufs zu erhärten unternimmt. Dankbar setzt sich der Leser mit seinen Ausführungen auseinander. Auch da, oder richtiger gerade da, wo er ihnen nicht zu folgen vermag. Denn deutlicher als aus allgemeinen Erwägungen tritt aus dem Versuch des Verfassers hervor, wo die Schwierigkeiten der großen Aufgabe liegen, und indem er die wissenschaftliche Frage schärfer zu stellen lehrt, bahnt er der Erkenntnis den Weg. Das nun ist die eine wesentliche Tatsache, daß er das einzelne geschichtliche Ereignis, den Vorgang, die Tat, das Werk als durch jene konstanten Erbmächte geformt nur in den seltensten Fällen zu erklären vermag, und wo er es dennoch unternimmt, zu offensichtlich unbefriedigenden Ergebnissen gelangt. Es ist wahr, zwischen Rasse und Geschichte wird mehrfach ein enger Zusammenhang aufgewiesen, wenn von der Wirkung gewisser Ereignisreihen auf die Rasse gesprochen wird. Das aber ist Rassenschicksal auf geschichtlicher Grundlage, nicht Geschichte auf rassischer Grundlage. Wie schwierig aber ist, eine konkrete geschichtliche Erscheinung rassisch zu deuten, zeigt der Versuch an einer Persönlichkeit wie Luther oder einem Werk wie Faust. Wenn beide als Produkte verschiedener rassischer Grundelemente aufgefaßt werden, so führt der Nachweis zu einer analytischen Zerlegung der geschichtlichen Ganzheit in Einzelbestandteile, denen das geistige und lebendige Band fehlt. Weder die einzelnen Handlungen eines Luther noch auch die verschiedenen Abschnitte des

Faust lassen sich als einmal durch diese, ein andermal durch jene Rasse bestimmt bezeichnen. Denn in jede Handlung geht die Ganzheit der Persönlichkeit ein, wie auch in der großen Dichtung jedes Wort durch die Totalität des Kunstwerkes und des Dichters bedingt und geformt ist. Das Scheiden in verschiedene, jeweils mit verschiedener Stärke vorwaltende und in einzelnen Handlungen oder Dichtungsteilen sich objektivierende Grundkräfte nähert sich bedenklich einer rationalistischen Mechanisierung des Lebens und läßt rassisch eben das Wesentliche unerklärt, was nämlich das Geheimnis der Ganzheit ausmacht. Als weit fruchtbarer erweist sich, wenn *Erbt* die seelischen Untergründe großer geschichtlicher Einheiten und Zusammenhänge zu erfassen sucht. Weltgefühl, Lebensstimmung, Stil, Seelenkräfte, diese vielgebrauchten Ausdrücke zeigen, daß der Verfasser die Rasse weniger als biologisch-vitale Größe in der Geschichte wirksam sieht und vielmehr die Geschichte als Ausprägung von seelischen Anlagen erkennt, die als vererbbar konstant den Gang der Geschichte, nicht zwar in ihrem äußeren Geschehen, wohl aber in ihrer seelischen Bedingtheit beherrschen. So stellt sich seine Weltgeschichte auf rassischer Grundlage als eine Kultur-, Geistes- und Religionsgeschichte dar, als eine Geschichte der Ideen, des Weltgefühls, und in dieser Hinsicht steuert der Verfasser manche beachtliche Erkenntnis bei. Wieder aber ergeben sich schwierige Fragen. *Erbt* ist maßgebend beeinflußt durch die Rassenseelenlehre von *Clauss*. Daß diese auf die Geschichte aber nicht einfach zu übertragen, auch nicht ohne weiteres anzuwenden ist, erhellt aus einem Vergleich der Grundlagen, auf denen sich das methodische Verfahren von *Clauss* und das von *Erbt* aufbaut. Aus einer Fülle grundsätzlich beliebig vermehrbarer Beobachtungen am Lebenden erschließt *Clauss* mit unendlichem Feingefühl für gesehene und gehörte Ausdruckswerte und unter Berücksichtigung der Umwelt und Gegenwelt der beobachteten Menschen die Rassenseele. Der Historiker steht anders. *Erbt* muß aus einigen und in den meisten Fällen nicht vermehrbaren kulturellen Ausdrucksformen, deren Umwelt zum weitaus größten Teil verschollen ist, auf seelische Kräfte als ihre Erzeuger schließen, d. h. aus der isolierten und erstarrten Objektivation auf den in Wechselwirkung mit seiner ganzen Welt schaffenden, objektivierenden Geist, wobei der Anteil des Rationalen und des Unbewußten keineswegs eindeutig zu scheiden ist. Der Rückschluß gibt den Schlüssel, um weitere Ausdrucksformen zu deuten und darüber hinaus, was methodisch durchaus etwas Anderes ist, auch die Beziehungen zwischen diesen Ausdrucksformen. Sachlich ist der Weg ohne Zweifel berechtigt, und daß der Verfasser ihn beschritten hat, ist ein unbestreitbares Verdienst. Aber es bedarf einer weitgehenden Verfeinerung des Verfahrens. Denn nie spiegelt die Ausdrucksform rein den seelischen Vorgang ihres Schöpfers. Die Formen bilden eine Welt für sich, sind Teile des objektiven Geistes, festgewordene Geistesgebilde, die sich jedem Glied der zugehörigen Gemeinschaft als gegeben darbieten und damit den Ausdruck seiner seelischen Kräfte bedingen, beengen, verstärken oder ändern. Vor allem dann, wenn sie, wie es zu allermeist in der Geschichte der Fall ist, durch Übernahme oder Nachahmung fremden Geistesgutes verwandelt sind, also nicht mehr als der unverfälschte Ausdruck unvermischter rassischer Seelenkräfte gelten dürfen. Unterliegt *Erbt* wie jeder Historiker der Notwendigkeit, daß er ohne die Möglichkeit, alle Fehlerquellen aus dem Reichtum der Beobachtungen berichtigen zu können, aus dürftigen Bruchstücken eine ganze Welt wieder aufbauen muß, so türmen sich für ihn die Schwierigkeiten, weil er mit solchen Hilfsmitteln sowohl die einzelnen Formen wie das ganze Kultursystem der Formenwelt kausal aus der im Dunkeln wirkenden und erst aus den Bruchstücken erschlossenen Seelenkraft zu erklären strebt. Ehe auf diese Weise einigermaßen gesicherte Ergebnisse zu erzielen sind, muß viele Arbeit geleistet werden, die das Verhältnis von Kraft und Ausdruck aufhellt, insbesondere die Frage, wie weit die Geschichte es kausal auffassen darf. Neben diesem induktiven Ver-

fahren verwendet der Verfasser gelegentlich ein deduktives: eine bestimmte Seelenkraft erzeugt einen bestimmten Ausdruck; also ist von einer gleichen Ausdrucksform auf dieselbe Seelenkraft zu schließen, und dieselbe Seelenkraft wird dieselbe Ausdrucksform hervorbringen. So wird ein einmal festgestelltes Verhältnis von formender Kraft und geformtem Ausdruck durch Analogie auf andere Verhältnisse übertragen. Beispiele dafür finden sich häufig in dem Buch. Ihr hypothetischer Wert aber wird klar, sobald man sich der Bedeutung der Um- und Gegenwelt bewußt wird, gegen deren Zwang oder Druck sich die Kraft zum Ausdruck formt oder von deren Gunst sie gehoben und befördert wird.

Erbts Werk beweist, wie dringend notwendig die gedankliche Klärung unserer Begriffs- und Vorstellungswelt ist, mit der wir die Wirklichkeit geschichtlicher Existenz zu erfassen suchen. Die Betonung der Rasse als eines entscheidenden Faktors in der Geschichte ist so fruchtbar, weil sie zwingt, von einer ausgreifenden Verbreiterung stofflichen Wissens auf die Grundfragen der Erkenntnis geschichtlichen Seins zurückzugehen. Unmittelbarer vielleicht noch als die Forschung fühlt die Praxis des Unterrichts diesen Zwang. Den Ansprüchen der Gegenwart vermag sie nicht durch eine Vermehrung des Stoffes gerecht zu werden; ihr sind nun einmal nicht zu überschreitende Grenzen gesetzt. Auch genügt eine Gleichschaltung nicht, die nur den stofflichen Inhalt des Unterrichts verschiebt oder verändert oder den Nachdruck von dieser auf jene Zeit, von diesem auf jenen Zusammenhang verlagert. Es handelt sich um eine neue Betrachtung der Geschichte im Unterricht, und das Warum und Wohin muß sich rechtfertigen vor der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis. Dies aber vermag keine Quelle und keine Arbeit an den Quellen zu lehren, sondern allein die Besinnung auf das, was Geschichte ist. Nichts ist für den Geschichtsunterricht heute aktueller als die Geschichtsphilosophie. Nicht als sollte sie der Lehrer im Unterricht betreiben, wohl aber in dem Sinne, daß er sich an ihren Arbeiten durchbildet, damit er sich Rechenschaft zu geben vermag, was er im Unterricht tut und warum er lehrt, wie er es tut. Der vor einigen Jahren erfolgte Neudruck der Historik von *Johann Gustav Droysen* weist auf diesen Weg. Jetzt legt *Astholz* eine sehr lesenswerte Studie über seine Auffassung des *Problems Geschichte* vor (2). 'Wie aus Geschäften Geschichte wird', ist eine der Fragen, mit denen sich der Geschichtslehrer auseinandersetzen muß. Deshalb sei auf diese Studie aufmerksam gemacht. Uns weit unmittelbarer bedrängende Fragen greift *Rothackers Geschichtsphilosophie* (3) an. Er bezeichnet sie als eine 'philosophische Gefügelehre der geschichtlichen Kerngebilde, die wir Völker nennen'. Wie ein roter Faden zieht sich durch das Werk eben die Grundfrage, um deren Lösung Erbt sich bemüht hat, ob 'es ein einheitliches Verhalten menschlicher Gemeinschaften in der Dauer gibt', jene Frage, die Rothacker an anderer Stelle als die Aufgabe faßt, wir dürften nicht der Neigung Raum geben, 'ein romantisches Traumbild des Echten und Ursprünglichen in die Vergangenheit oder in angeblich seit Jahrhunderten verschüttete Seelenschichten zu projizieren, während es stets darauf ankommt, im schicksalhaft Gegenwärtigen die Größe, Echtheit und Ursprünglichkeit des archaischen Lebens durchzuhalten'. Das aber ist der entscheidende und auch für den Unterricht Frucht versprechende Schritt, daß er die 'Kontinuität zwischen Vorform und Spätform', die Erbt tastend zu ergreifen trachtete, nicht wie dieser mittels kausaler Verknüpfung oder inhaltlicher Beziehungen erfassen zu können vermeint, sondern mit Hilfe eines physiognomisch deutenden Verfahrens, das auf der Erkenntnis beruht, daß das Verhalten als Auseinandersetzung mit der Welt der Grundbegriff alles Geschichtlichen ist. Aus der schlechthin gegebenen Tatsache, daß der Mensch auf Lagen, materiellen wie geistigen, schöpferisch handelnd antwortet, je aber 'nach den Ansprüchen, die der Mensch in die Welt hinaussendet', die Antworten auch bei gleichen Lagen verschieden ausfallen,

erwächst aus der Folge der Antworten die Haltung, der Stil. So kann er das Wesen der Kultur im Lebensstil als der Dauerantwort auf eine Dauerlage bestimmen, woraus sich die 'Prägung als gestaltete Form der Weisen des Verhaltens der Völker' als das eigentlich Dauernde in der Geschichte ergibt, das wiederum in der Vollendung der Haltung, in deren vollkommener 'Durchstilisierung' seinen Gipfel erreicht. Der in solchen Gedanken zum Ausdruck kommende, bloßer Kontemplation ferne, willenhafte Bezug seiner Philosophie auf den Drang geschichtlicher Existenz verleiht dem Werk die erregende Nähe zu den Aufgaben des Geschichtslehrers, der junge Menschen nicht lehren sondern bilden, in die Gemeinschaft hineinwachsen lassen will. Denn der Lebensstil ist nichts begrifflich Erkanntes oder eine Gabe der Natur, die ohne menschliches Zutun sich entfaltet, sondern ein Handeln in der gelebten Welt, bedingt und geleitet durch die Auswahl auf Grund des Interesses; letzteres nicht verstanden im Sinn einer materialistischen Auffassung, sondern bestimmt durch den einem jeden Volk eigenen 'Wesenswillen' in Verantwortlichkeit und Freiheit. Ist somit der Lebensstil etwas Erkämpftes, dann ist der Gegenstand der erlebten Geschichte und ihrer Darstellung das Ringen der Völker um ihre Lebensform, die ihr gemäß gestaltete Welt. Es ist fast überflüssig zu sagen, wie deutlich überall die Gedanken durchschimmern, die Erbt, mit unzulänglichen Mitteln zwar, in seiner Darstellung zu veranschaulichen strebte, und die auf Grund der klärenden Ausführungen von Rothacker auf den konkreten Stoff der Geschichte anzuwenden eine Aufgabe der Zukunft und des Geschichtsunterrichts ist.

'Das Echte und Ursprüngliche des archaischen Lebens' unseres Volkstums aufzudecken, ist die Aufgabe der Vor- und Frühgeschichte. Die Menge ungeeigneter, konjunkturfreudiger Schriften ist eine Gefahr, weil sie gerade das Echte verzerren und das Bewußtsein von unserem eigenen Wesen verfälschen. Wenn irgendwo, so auf diesem Gebiet muß der Ernst kritischer Wissenschaft den Geschichtsunterricht leiten. Darum sei auf zwei in erneuerter Auflage herausgekommene Werke aufmerksam gemacht, die zuverlässig und sicher durch den weitschichtigen und methodisch schwierigen Stoff führen. Das von *Nollau* herausgegebene Sammelwerk, *Germanische Wiedererstehung* (4), stellt in umfassender und erschöpfender Übersicht die Zustandskultur und die geistige Welt der Germanen dar. Es ist 'kein Werk der Ruhmredigkeit', sondern strengster wissenschaftlicher Sachlichkeit. Um so stärker wirkt es; denn des Ruhmwürdigen bietet es eine Überfülle. Seine Absicht ist es, die seelische und geistige Art des germanischen Menschen aus seinen Werken, seinem Glauben, seinem Denken sichtbar zu machen oder, um mit Rothacker zu sprechen, physiognomisch zu erfassen. Dieses Handbuch gehört in jede Lehrerbücherei. Eine willkommene Ergänzung ist *Schuchhards Vorgeschichte Deutschlands* (5). Die neue Auflage verarbeitet die Funde der letzten Jahre und zeichnet sich dadurch aus, daß es nicht nur die kleineren Bodenfunde sondern auch die großen Denkmäler im Gelände auswertet und daß eine sehr reiche Ausstattung mit vorzüglichen Abbildungen den Text veranschaulicht. Bewunderungswürdig ist die Kraft der Darstellung und die methodische Sicherheit, mit der alle in Betracht kommenden Wissenschaftszweige benutzt sind, um Werden und Wesen der germanischen Welt zu erschließen. Gegenseitig ergänzen und erhellen sich die Ergebnisse der Spatenforschung und der anderen Wissenschaften. Auf solcher Grundlage ermöglicht die aufs höchste ausgebildete Feinheit der Formbeobachtung und -scheidung Bilder von den Kulturstufen und die Geschichte der Rassen- und Völkerbildung, der Wanderungen und Mischungen zu geben. Ausdrücklich ist das Werk für die Hand des Lehrers als Vorbereitung für den Besuch des Geländes und der Museen bestimmt. Benutzt es der Lehrer recht, so wird er außer reichem Wissen vor allem eine gute Anleitung für eigene Beobachtungen gewinnen.

Für den Zeitraum der nachchristlichen Geschichte sind drei Werke anzuzeigen, die durch ihren Gehalt aus der Menge historischer Neuerscheinungen hervorragen. Den *deutschen Staat nach Verfassung, Macht und Grenzen* betrachtet *Aloys Schulte* (6). Dieses klare und inhaltreiche Buch unterscheidet sich von sonstigen Verfassungs- und Rechtsgeschichten durch die nachdrückliche Betonung der politischen Geschichte als rechtsbildenden Faktors, und zwar nicht so sehr für die Ausbildung der Rechtsgedanken oder der Rechtsidee als vielmehr der tatsächlichen verfassungsmäßigen Formen. So wird hinter dem systematischen Recht immer die Dynamik des geschichtlichen Geschehens sichtbar. Vorzügliche Beispiele dafür sind etwa die Kapitel über die deutsche Ost- und Westgrenze, die alle geschichtlichen Motive der Grenzbewegung erfassen und deren Ergebnisse, ungeachtet ihrer vielfach unklaren rechtlichen Formung, doch mit großer Anschaulichkeit darstellen. In die gegenwärtig sehr lebhaft geführte Erörterung über den Wert römischen Rechtsdenkens für uns Deutsche greift das Werk vielfach ein. Schulte vertritt mit beachtenswerten Gründen den Standpunkt, daß die auf römischem Staatsdenken beruhende Tradition Frankreichs ein entscheidender Vorteil für die Ausbildung zum geschlossenen Nationalstaat war, während der deutsche Rechtsgedanke sich mit dem Begriff des alten, des beständigen Rechts verband, sich dadurch in partikularistische Enge verlor und jede Erneuerung des deutschen Staates hinderte. Schwerlich dürfte darüber das letzte Wort gesprochen sein. Aber das ist gewiß, daß Schultes Ausführungen über den Wert des römischen Rechtsdenkens für die Erziehung des deutschen Volkes zum Staat keineswegs von der Hand zu weisen sind. — Scheinbar fällt *Hallers Geschichte des Papsttums* (7) ihrem Stoff nach aus dem Rahmen der deutschen Geschichte heraus. Nicht der Sache nach. Denn das ist die These Hallers, daß die Idee des Papsttums, wenn auch auf Grund römischer Rechtsgedanken entstanden, doch ihren religiösen Inhalt erst aus dem Glauben der neubekehrten Germanenstämme und durch die Wirksamkeit des Bonifaz erhalten habe. Von anderer Seite schon, z. B. von Schnür, ist auf die bedeutsame Rolle des germanischen Elements in der Entwicklung der frühen Kirche hingewiesen worden. Weit darüber hinaus und Caspar kurz beiseite schiebend, geht Haller. Mit Entschiedenheit verfolgt er auf Grund der Quellen, wie weit das Papsttum ursprünglich davon entfernt war, eine die Völker lenkende und religiöse Macht zu sein. Ohne Zweifel ist ein Verdienst, mit nüchterner Sachlichkeit geprüft zu haben, in welchem Maße die tatsächliche Geltung des Papsttums und seiner Ansprüche von den politischen Verhältnissen im römischen Reich abhängig war. Und ebenso überzeugt seine skeptische Haltung gegenüber der kirchlichen Legende. Dennoch läßt sein Werk keine rechte Befriedigung aufkommen. Die 'Idee' des Papsttums ist von der kirchlich-dogmatischen und theologisch-philosophischen Entwicklung nicht abzutrennen, und die Geschichte dieser Idee, die Haller geben will, ist nicht zu schreiben ohne Klarheit über den theologischen Begriff der Kirche und seiner Wandlung innerhalb der dargestellten Jahrhunderte. Das aber ist bezeichnend für Hallers Arbeit, daß er nicht nur die Legende beiseite schiebt sondern auch den theologischen Gehalt der geistigen Kämpfe jener Zeiten. So schreibt er nicht eigentlich eine Geschichte der Idee des Papsttums als vielmehr eine Geschichte der tatsächlichen Geltung dieser Idee im Bereich der Welt der profanen Geschichte. Erhält dadurch sein Werk seinen besonderen Charakter, so ist der Nachweis von großem Wert, wie sehr die tatsächliche Macht der päpstlichen Idee über die Herzen und Gemüter das erste schöpferische Werk war, mit dem das Germanentum in das Ganze der weltgeschichtlichen Zusammenhänge eingriff. — In dem Werk von *Arnold Berney, Friedrich der Große, Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes* (8) kündigt sich eine neue Geschichtsschreibung großen Formates an. Die Darstellung und nicht minder zahlreiche der Anmerkungen zu lesen,

ist ein Genuß. Auf nichts Geringeres geht der Verfasser aus, als an Stelle der analytisch auffassenden oder der kausal erklärenden Geschichtsschreibung die ganzheitliche Auffassung der Lebenseinheit der friderizianischen Natur zu setzen und den König als 'Entelechie einer elementaren politischen Natur' darzustellen. Was aus dem persönlichen und bildungsmäßigen Erleben zu erkennen ist, wird stets dem Gedanken eingeordnet, daß es den König zu erfassen gilt, der aus ursprünglichem Herrscherdrang sich zum Staatsmann bildet und an dem Zwang der Verhältnisse reift. So wird der innere Mensch, der Aufbau seiner Gedankenwelt erkennbar und aus dem Wesenskern der Persönlichkeit das militärische und politische Handeln abgeleitet. Den ganzen Abstand dieses Werkes von früheren ermißt man, wenn man an die immer wiederholten Versuche denkt, das Handeln des Königs an Hand der politischen oder rechtlichen Deduktionen zu schildern, mit denen der König sein Vorgehen rechtfertigte. Sie ebenso wie die eigenen Aussagen über seine Motive erweisen sich als durchaus sekundärer Natur gegenüber dem Geheimnis des zu innerer Einheitlichkeit reifenden heroischen Machtwillens des Königs und seiner 'leidenschaftlichen Nüchternheit'.

Zum Schluß sei auf zwei Bücher zur jüngsten Vergangenheit hingewiesen, die sich wohltuend von der Menge der allzu populären Schriften unterscheiden. *Das Buch vom Krieg* (9) läßt an Hand einer Fülle von öffentlichen und privaten Dokumenten das große Geschehen in Augenblicksbildern an dem Leser vorüberziehen. Wer selbst den Krieg erlebt hat, vermag daraus die gewaltige Vergangenheit sich wieder lebendig zu machen. *Hermann Ullmann, Durchbruch zur Nation, Geschichte des deutschen Volkes 1919—1933* (10) stellt jene Epoche dar, die nun abgeschlossen hinter uns liegt und die nur ein Zwischenspiel zu neuer Gestaltung war. Ullmanns Schrift aber zeigt auch, wie die fruchtbaren Keime der Entwicklung schon in den Jahren lebendig waren, als nur wenige die kommenden Dinge ahnten. (Abgeschlossen 15. Okt. 1934.)

1. *Wilhelm Erbt, Weltgeschichte auf rassischer Grundlage.* Leipzig, Armanen-Verlag 1934. Geb. RM 6,60. — 2. *Hildegard Astholz, Das Problem 'Geschichte' untersucht bei Johann Gustav Droysen.* Historische Studien Heft 231. Herausgeg. von Dr. *E. Ehering.* Berlin, Ehering 1933. Geh. RM 8,40. — 3. *E. Rothacker, Geschichtsphilosophie.* Handbuch der Philosophie herausgeg. von *A. Bäumler* und *M. Schröter.* München, Oldenbourg 1934. Geh. RM 6,50.— 4. *Germanische Wiedererstehung, ein Werk über die germanischen Grundlagen unserer Gesittung.* Herausgeg. von *Hermann Nollau.* Heidelberg. K. Winter, Geb. RM 25. — 5. *C. Schuchhardt, Vorgeschichte Deutschlands.* München, Oldenbourg. Geb. RM 9,60. — 6. *Aloys Schulte, Der deutsche Staat: Verfassung, Macht und Grenzen 919—1914.* Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt 1933, Geb. RM 14. — 7. *Johannes Haller, Das Papsttum; Idee und Wirklichkeit.* 1. Band. Stuttgart, Cotta 1934, Geb. RM 15,50. — 8. *Arnold Berney, Friedrich der Große; Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes.* Tübingen, Mohr 1934, Geh. RM 14, geb. RM 16,80. — 9. *Benno Schneider* und *Ulrich Haake, Das Buch vom Kriege 1914—1918.* Ebenhausen, Langewiesche-Brandt 1933, Geb. RM 3,60. — 10. *Hermann Ullmann, Durchbruch zur Nation, Geschichte des deutschen Volkes 1910—1933.* Jena, Eugen Diederichs 1934. 2. Aufl. Geh. RM 3,80, geb. RM 5,80.

ERLESENES

VOR HOHENFRIEDBERG

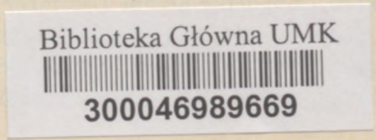
Mitte März verließ Friedrich düsteren Sinnes die Hauptstadt. Am 23. März erreichte er Neiße. Hier sah er sich noch dringlicher als im Dezember vor der Aufgabe, 'das in seinem Gefüge erschütterte Heer' zu neuer Schlagkraft zu erziehen, mit einem neuen Geiste siegbereiter Verteidigung zu beleben und die 'große Krise' zu überwinden, in der er sich und den Staat befindlich wußte. Friedrich vollendete nunmehr die durch die

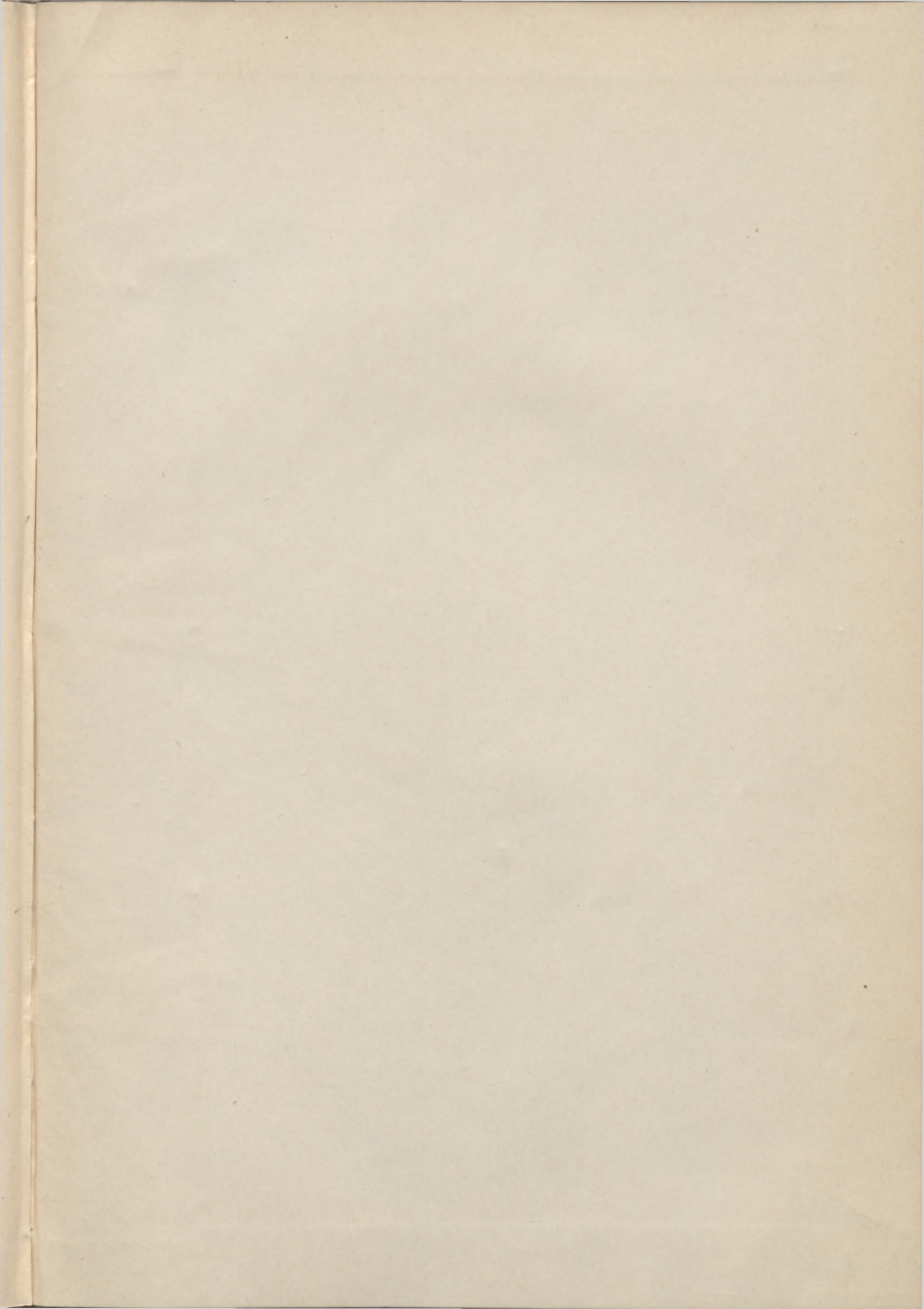
Wintertätigkeit des Alten Dessauers vorbereitete Erneuerung der Heeresdisziplin. Härteste Zucht ward insbesondere dem Offizierskorps zuteil; ein scharfer, bitterer Ton, in dem noch die Demütigung des Rückzugs fortwirkte, waltete im Verkehr des obersten Kriegsherrn mit der Armee. Urlaub wurde nicht mehr oder nur noch in einer sehr beschränkten Weise erteilt. Als der Landgraf von Hessen-Darmstadt für seine im preußischen Heere dienenden Söhne Urlaub erbat, mußte er die barsche Antwort entgegennehmen: eine solche Dispensation schade der prinzlichen Geltung und müsse in Deutschland ein dem Könige schädliches Aufsehen hervorrufen.

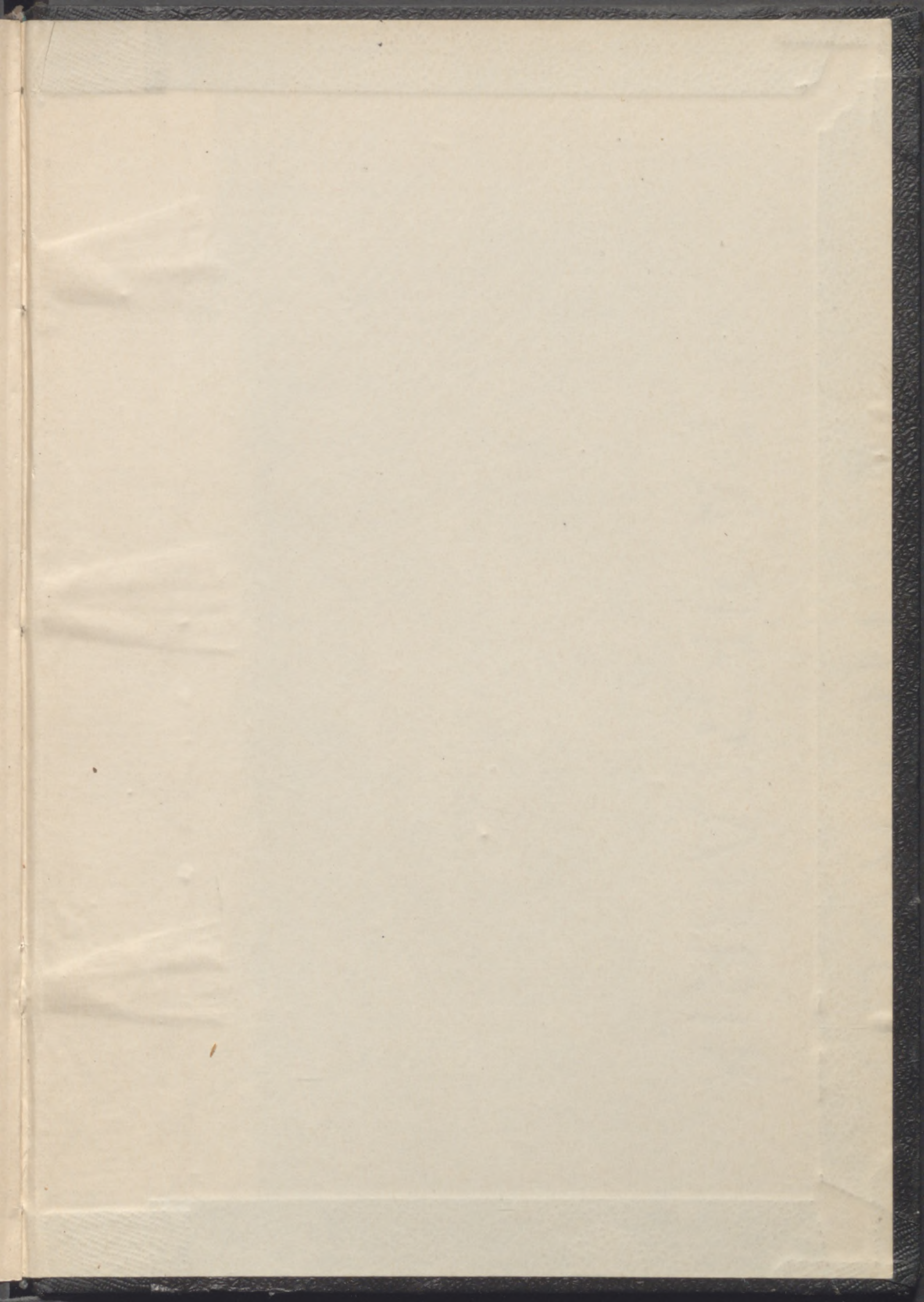
Mit einer ständig wachsenden inneren Spannung, ganz in sich versammelt und seiner mächtig, wortlos einsam, nur der treuen Verschwiegenheit seiner Vertrauten nah und verbunden, harrte der König der ersten Bewährung seines herrscherlichen Daseins und der Rettung des Vaterlandes, die sie verhieß. Mit der Schlagkraft seiner Armee, von der sich ein kleinerer Teil seit Anfang April im Magdeburgischen sammelte und aufs neue dem Befehl des Alten Dessauers unterstand, wuchsen Festigkeit, Geschlossenheit und Siegeswille des Herrschers. Nicht in schallenden Proklamationen, sondern im mündlichen Dienstbefehl und im täglichen Schriftverkehr mit dem Staatsminister wurde diese friderizianische Haltung sichtbar: 'Ich habe meine Entscheidung gänzlich getroffen; wenn es darum geht, sich zu schlagen, werden wir es als Verzweifelte tun.' Mit jedem Tage wuchs Friedrichs Vertrauen zur Kampfkraft und zum Opfermut des preußischen Soldaten. Das historische und politische Selbstgefühl des Königs enthüllte sich mit bedeutender Stärke, es erfaßte die Truppe mit einer leuchtenden und zündenden Kraft. 'Ich habe mir einen Ehrenpunkt daraus gemacht, mehr als irgendein anderer zur Vergrößerung meines Hauses beigetragen zu haben. Ich habe eine unter allen gekrönten Häuptern Europas ausgezeichnete Rolle gespielt: soviel persönliche Verpflichtung ich dadurch auf mich genommen habe, so sehr bin ich entschlossen, diese Verpflichtung auf Kosten meines Lebens und meines Loses einzuhalten.' Den zaghaften Podewils erinnerte der König in diesen Tagen an die heldenhafte Haltung der großen österreichischen Gegnerin. Friedrich war gewillt, wie der geringste Soldat mit seinem Leibe einzustehen, Güter, Ehren, Blendwerk der Eitelkeit dahinzugeben und dem Unglück 'eine Stirn von Erz entgegenzusetzen'. Er war bereit zu Sieg oder Untergang. Keine literarische Erinnerung, kein Gedanke an das eigene Ende, an Mausoleum oder Grabmal umspielte diese Bereitschaft. Während er die Mutter mit zärtlicher Besorgnis bat, in diesen Wirren Berlin zu verlassen, um sich in Stettin oder Magdeburg aufzuhalten, bereitete er sich zur entscheidenden Schlacht, ohne Überhebung und mit schmerzlichem Wissen um das bevorstehende Blutvergießen, aber auch in dem Bewußtsein, keiner anderen Möglichkeit mächtig zu sein.

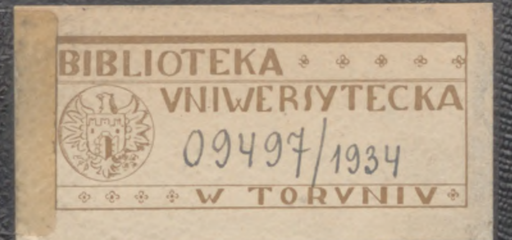
Die äußeren Zeichen dieser Vorbereitung waren die ungewöhnliche Verfügbarkeit von Mann, Pferd und Waffe, die bedingungslose Unterordnung von Heer und Beamtenschaft, der vollkommene Gehorsam. Friedrich hatte mit Bitternis erkennen müssen, daß er nicht 'Herr' sei 'über die große Politik'; mit um so mächtigerem Bemühen schickte er sich an, Herr zu sein in seiner eigenen Sache.

Aus 'Friedrich der Große, Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes',
von Arnold Berney, S. 201 f.








BIBLIOTEKA
VNIWERSYTECKA
09497/1934
W TORVNIV